

الحلاج

أو صوت الضمير

الناشــر : رامتان للنشر والتوزيع
السلسلة :الفكر الديني والسيـاسي
الكتاب :الحــــــــــــلاج
المؤلف : أبكار الســقـــاف
الطبـــــعـــــة الأولى :١٩٩٥

رئيس التـحـرير: مـهـدي مـصطفي
الغــلاف مـــهـــداه من الفنانه :
ضـــيـــاء الســقـــاف

المراســلات تتم باسم الاســتـــاذ :
مـلـهـم قـــــــــشـطـه
١٣ش أســوان- الزهراء-عين شـمس
ت:٢٥١٨٦٨٠/٠٢-فاكس:٥٧٤٣٨٢٥

الحلاج

أو صوت الضمير

أبكار السقاف

مقدمة

إشراقة أبكار السقاف

وحداثة القرن العشرين


To: www.al-mostafa.com

يكاد ينتهى القرن، ونستقبل قرنًا جديدًا، محفوفًا بثورة أخرى، لاتُشابه الثورات السابقة، هى ثورة الاتصالات التى تجعل الكوكب الأرضى قرية صغيرة، أو بقعة ضوء صغيرة داخل إطار من الهيولى، ومن هنا ستكتشف عوالم أخرى ـ تتقارب أو تتناصّ مع الأرض، وطوال عمر البشرية والاكتشافات لا تنتهى ـ خارج الإنسان ـ وقد ظل عالم الداخل محاطًا بالإبهام والغموض، وعلى صليب الزمن، تفجرت دماء لتروى الأرض لتصبح ـ فيما بعد ـ نقطة ضوء تتراكم عبر الزمان والمكان ـ لتشكل بقعة أكبر. وهكذا يعود الزمن الغابر قادمًا من المستقبل أوالعكس ـ والمكان البالى إلى مكان المستقبل، فليس هناك مكان ثابت أو زمن ثابت ـ لكنّ هناك اختلاطًا بين الزمان والمكان، بين الأجساد والأرواح بين العقل والرؤيا.

وإذا ما نظرنا ـ بعمق ـ حولنا لوجدنا غليان الكوكب الأرضى بثورات ونزعات محورها المكان ـ والعقائد المخزّنة تحت الجلد، أو بالأحرى السابحة فى الدماء ـ والتى لم يروّضها العقل بعد ـ ذلك العقل الذى ما إن يتفجر حتى يُتهم بالمروق والتمرد والإلحاد؛ ومن ثَمَّ الاستشهاد، على صليب الفكر، وما الحروب الدائرة الآن ـ نهاية القرن

العشرين فى أماكن عديدة من العالم، إلاّ نقصًا فى التفكير وعجزًا عن الإدراك ـ بوحدة الوجود والعنصر.

ورغم الثورات العلمية المتعددة، والإنجازات المكتشفة، إلاّ أننا أمام ظواهر محيرة ألا وهى ظواهر الخرافة ـ التى تكاد تكون شبيهة بالعقائد، التى سرعان ما تتحول إلى عنصرية مكانية أو عنصرية دينية وبالتالى ـ بديلاً عن التقدّم العقلى والروحى ـ تتمحور عناصر الموت والتدمير والخراب ـ ضد بقعة الضوء التى هى الإنسان = الضوء الإلهى.

من هنا يجىء هذا الكتاب ـ **الحلاج أو صوت الضمير** ـ مجترحًا الروح، واضعًا خطاهُ على طريق ضُلَّ طويلاً، طريقٍ ما يكاد يبدأ حتى يضيع، ألا وهو طريق العقل الواحد والمتعدد فى آنٍ، طريق الحرية الإنسانية والعدالة الاجتماعية التى ـ من خلالها ـ يتفجر العقل بمعنى وحدة الوجود، ووحدة العنصر ونبع الوجود الله/ الإنسان أو الإنسان/الله، أو اتحاد اللاهوت فى الناسوت. إن الأديان أو الأفكار أو المعتقدات لهى رموز إلى «**نبع الوجود**» وإن جميعها تدلُّ على الوحدة المتغيرة أو المتعددة!

ومنذ الثورات العلمية، واكتشاف أن الكون صيغة رياضية/ هندسية أو أن الكون هيكل رياضى البناء، والعقل الإنسانى لا يتوقف عن البحث عن «**نبع الوجود**» فى صيغ متعددة، صيغ قد تتخذ شكل المعتقدات أو الأديان الروحية أو العلم الحديث، كل هذه الصيغ تصب فى مجرى البحث عن نبع الوجود، وإن اختفى البحث فى بعض الأحيان تحت شعارات زائفة أو شعارات تكفيرية أو عنصرية، إلاّ أنها سرعان ما تقوم مرة أخرى، وتنفجر بحثًا عن كينونة أو ألوهة الإنسان ـ الإنسان الكامل كما وصفه أو أراده «الجيلى» أو كما فجرها صاحبنا (**الحلاج**) فى النفس البشرية أو بالأحرى كما اكتشفه.

إذا كانت الأفكار الكبرى قد طورت الطريق إلى طرق، واكتشفت جغرافية الإنسان الروحية، إلاّ أنها ظلت ـ لردحٍ من الزمن ـ منفصلة عن ذاتها ـ أو ينفصل فيها اللاهوت عن الناسوت، أى أن يبتعد الشعاع عن مصدر الضوء الذى هو منه. كل هذا يقترب ويبتعد، وتنفجر دماء، دماء تكاد تُعمي الإبصار، إلاّ أنها سرعان ما تتحول إلى ميراث للروح والجسد معًا، أى أن التوحد هنا هو الوحدة فى الكثرة كما نادى **الحلاج** العظيم بإنسانية الإنسان كما أراده الخالق للمخلوق أو الواحد فى المُتحد.

لكن السؤال المهم، لماذا ننشر كتابًا عن «**التصوف**» ونخص **الحلاج** بذلك؟ وقبل السؤال من هى «إشراقة القرن» **أبكار السقاف**؟

إن الإجابة ـ حتمًا ـ شائكة وملغزة! لا لشيءٍ غير اغتراب الإنسان عن روحه فى نهاية القرن. قرن الحروب العظمى والاكتشافات العظمى والخرافة أيضًا، يُخطأ مَنْ يتصور أن التصوف ـ المتعارف عليه لدى السلطات المتعددة فى المجتمع، من النخبة الحاكمة إلى الرعايا فى الطبقات الدنيا ـ هو التصوف الذى يطرحه هذا الكتاب، إنما هو تصوف من نوع آخر، تصوف يدعو إلى معرفة الإنسان بإنسانيته؛ فهو ليس «دروشة ساذجة ولا بالتقشف والرهبنة واعتزال الناس والانعزال عن الدنيا» ،بل هو «فعل الانضمام إلى الله» ،أى إلى الإنسان ذاته كما تضيئنا المفكرة العظيمة **أبكار السقاف**.

و**أبكار السقاف** هى السؤال والإجابة معًا؟

السـؤال: لأنها غابت عن تأسيس العقل العربى والإنسانى بفعل فاعل؟ فهى أجدر بأن تكون أحد الأوتاد القوية فى العقل العربى، فهى مفكرة من طراز فريد، وهذا الكتاب يكشف الالتماعات الروحية والعقلية لهذه المفكرة الكبيرة ـ وإن كان هو ليس أهم كتاباتها العظيمة ـ هو

فقط قطرة الضوء التى تدلنا على «**نبع الوجود**» كما أراد كل الأنبياء والأولياء والمفكرون الكبار على مدار التاريخ، والإجابة لأن اكتشافها كان مدوياً! فهى أولا أبدعت وسط ظهرانينا كتاباتها التقدمية والحداثية فى الآن نفسه، ولم يتنبّه لها أحدٌ ـ كما ينبغى ـ وهى أولى الخطوات فى البحث عن الإنسان ـ عبرالعقائد والأساطير والأديان والعلم الحديث ـ وتكاد تكون «**أبكار**» الإنسان الأول الذى يربط بين الروح والعلم في أواسط هذا القرن ـ وقبل اكتشاف علم الطبيعة ـ الفيزياء لهذه الثنائية ـ ثنائية الانتظام الرياضى للكون ـ الروح والجسد معًا، الله هو الإنسان، والإنسان هو الله، أو بمعني آخر أن الإنسان شعاع لمصدر ضوء هو الله. وعبر كتاباتها الكبيرة ـ والتى انتشرت «من قبل آخرين فيما بعد»؛ لكن دون تعمّق عظيم ـ اكتشفت أن الدائرة ـ التى هى أكمل الأشكال الهندسية هى محور الإنسان ـ المغترب عن ضوئه والمقترب من اغترابه يحاول أن يعود إلى «**نبع الوجود**» فهناك تعطش لهذا النبع ـ وبين الابتعاد والاقتراب تبذل دماء، وتقوم حروب وتهدم أماكن وتضيع أزمنة إلا أنها تدور الدائرة نفسها، ومن هنا جاءت **أبكار السقاف** عبر رؤية ورؤيا لتجترح ذاكرة المستقبل، وبين الماضى والمستقبل تخص الحاضر بأبدع التوصيفات الإنسانية، ورغم أنها متعددة التفكير والتناول : إلا أنها لا تحيد عن فكرتها الأساسية، وهى البحث عن الإنسان أو البحث عن الله فى الإنسان. ويعتبركتابها «**الحلاج أو صوت الضمير**» هو أحد طرائق البحث، فهى،عبر سيرة ذاتية له وعبر سيرة ذاتية لهاتربط الإنسان بالحياة من حيث «**نبع الوجود**» وحوله تتفرع الطرق والأفكار وتنتشر الرؤى إلاّ أنها تصب فى بئر واحدة ـ هى الإنسان الإلهى.

نادراً ـ ما يربط مفكّر ـ العلم الحديث بكل تقنياته بالفكر الروحى

أو الاعتقادى، إلا **أبكار السقاف** ـ التى ما إن يطلع القراء على كتاباتها حتى يقف مشدوها من تجاهل وغياب هذه العقلية عن وجداننا الجمعىّ، إلاّ أن القرن أبى أن يغادرنا دون أن تقوم مرة أخرى من بين الأموات ـ إنها لاتموت أبداً.

و«**أبكار السقاف**» صاحبة كتاب «**نحو آفاق أوسع**» فى أجزائه الثلاثة، والذى صدور عام ١٩٦٢ لجرأته العقلية والعلمية، وكتاب «**إسرائيل وعقيدة الخلود**» الذى طبع عام ١٩٦٥، وكتاب «**النبى موسى**» وكتاب «**محمد**» وكتاب «**المسيح**» وكتاب «**الله فى التوراة ومشكلة الشرق الأوسط**» وهو باللغة الإنجليزية غير ديوانين شعر وسيرتها الذاتية وبحث فى «**فقه اللغة**» إلى آخره من كتاباتها المهمة، والتى كانت مطمورة كالكنوز تحت ركام النسيان والتجاهل، إلاّ أن الفنانة ««**ضياء السقاف**» ظلّت حارسة لهذا الكنز محافظة عليه، حتى يخرج إلى النور ـ كما أرادت له صاحبته، وكما تمنت أن يكون بستاناً عظيماً يقطف منه العقل الإنسانى. وسيذهل العقل العربى عندما يطلع على كتابات هذه السيدة «**المنسيّة**» وسيبكّت نفسه ـ حسب التعبير المسيحى ـ لأنه غفل أو تغافل عن مثقف عضوى حقيقى، استطاع عبر آلاف الصفحات أن يسطّر أروع ما خلفته الروح الإنسانية مستخلصاً الطريق إلى «**نبع الوجود**» دون الوقوع فى مصائد الجغرافيّة أو الزمانية، لكن عبر مسيرة الإنسان ككل، وإن اتخذت جغرافية أفكارها هذه البقعة من الأرض المزحومة بالعقائد والأفكار والأديان لتربط الإنسان بنفسه أو الله بذاته.

وللفنانة «**ضياء السقاف**» نتقدم بالشكر نيابة عن آلاف القراء الذين سيندهشون أن هناك كتابةً ـ منذ أواسط القرن ـ متجاهلة إلى هذا الحدّ، وغير معروفة إلاّ لقلة نادرة، وإن كتابة **أبكار السقاف** سوف تعرّى أجزاء من الزيف والادعاء والانهيار العام فى العلم الحديث، وستعرّى

ظواهر سياسية تتلفع بعباءة الدين لقتل الإنسان بحجة الوصول إلى الله عبر الدم والموت.

وأخيراً :

إننا بنشرنا لهذا الكتاب نحاول أن نطرح أفكار **أبكار السقاف** كما هي ، و حيث الإنسان والبحث عن العقل فى عالم متماوج ومتغير، فى عالم تحده أمراض التكفير والقتل المجانى والموت العبثى، وسنصرخ ونقول نحن هنا نقف أمام الآلة المدمرة لنحطمها ونجعلها تدور كما نريد، حيث «نبع الوجود» وإننا سنوالى نشر أعمال «**أبكار السقاف**» حتى يكون للقرن العشرين نهاية مشرقة، وحتى تكون الأرض محروثة وممهدةً أمام القادمين، ولنجرأ الآتين على استخدام حقوقهم فى الحرية الإنسانية، ونرفض ما يغلُّهم ويقيدهم.

الناشر

مَنْ أرادَ الكتـــابَ، هذا كتـابى

فاقـرأوا واعلموا بـأنى شهــيد[1]

الحلاّج

(١) (طاسين الأزل)

يا أيها الشهيد !

عبر الفراق الحسيّ تعانقك منّى الروح طاوية الأزمان وعابرة إليك المسافات على شعاع طليق مصدره الفكر ومنبعه الأغوار من الوجدان.. فحسبكَ أنت فى قلبى حرارة وجدٍ كثورة الوجد الصوفيّ الذى يفجّر «دم الروح» من الأجفان !

محا حبُّك كل ما بيننا من زمان ومكان؛ فالحب لا يبالى بالأبعاد ولا بالمسافات ولا بالزمان والمكان ....

وما الزمان والمكان ؟

إن الفكر ليس إلا مظهر العقل عاملاً، والعقل غير خاضع للزمان والمكان فعالمه وراء هذا العالم المتآلف من الزمان والمكان .. عالمه وراء هذا «المتصل الزمكانى» ذو الأبعاد الأربعة .. وبعيداً .. بعيداً عالمه بُعْد هذه الأبعاد !

وهناك !

هناك فى رحب ذلك الرحاب «رحاب الحق»

وراء هذه الحدود السرابيّة الطبيعية والزاخرة بالأوهام تلتقى بالروح منك منّى الروح وتعانقك حتى «الفناء» وعلى راحتيك تسكب الأجفان دمعَ مشوقٍ أمضّهُ، هنا الاغتراب !

أبكار

«حريٌّ بنا ـ ونحن بسبيل التحدث عن قطب يقف في الذروة من تاريخ التصوف الإسلامي وتستقطبه اليوم دوائر التصوف العالمي ـ أن نلقي لمحة على مفهوم «التصوّف» والمعنى من كلمة صوفي» ..

فما هو "التصوف" ؟
ومن هو "الصوفي" ؟

نحن نستطيع أن نلخص مفهوم «**التصوّف**» في جملة واحدة وهي أنه فعل الانضمام إلى الله كنتيجة حتمية لوصول النفس إليه كمنبع لوجودها الذاتي. كما نستطيع أن نلخّص المعنى من كلمة «**صوفي**» في جملة واحدة أخرى وهي أنه نفسٌ صَفَتْ بنفسها فكانت النتيجة الحتمية إشراقها بنور مصدرها .... وأما «كيف يمكن أن يكون هذا الإشراق» وكيف يحدث؟ وأما كيف يمكن للنفس أن تعرف نفسها مباشرةً في جوهرها بحيث تصبح مرآة صافية ينعكس عليها نور مصدرها؟ فهذه أسئلة تتدافع وتدفع بنا بعيداً عن عالم الخارج إلى عالم الداخل، إلى حيث تلج بنا إلى الأغوار من لجة هذا العالم الذي نسميه، مجازًا، «عالم القلب» ! في قلب كل إنسان تعطش غامض نحو «**نبع الوجود**»، وهذا التعطش هو بذرة التصوّف، وفي هذه البذرة ينطوي سر الكيان الأصلي من هذا الإنسان .. لا فرق في ذلك بين إنسان وإنسان، ولا يختص بذلك إنسان دون إنسان، فإنما هي نزعة فطرية في النفس وجد الإنسان نفسه عليها مفطوراً منذ وجد نفسه موجوداً على هذا السيار !

ولكن !

إلى الوصول إلى هذا «**النبع**» قد طالت بالنفس من الإنسان مراحل الترحال إذ قد تحكّمتْ في هذه الترحالات لمراحل العمر البشري وأدواره التطورية، أطوار .

ثم ..

إذا تركنا ليل الإنسانية إلى فجرها ومررنا بعصور التحضر وجدنا هذه النزعة الفطرية فى النفس تزداد ظهوراً وتتخذ مظهراً آخر هو أيضًا، لدور هذه المرحلة من العمر البشرى عاكس، فالعقل الإنسانى الذى كان قد فارق فى هذه المرحلة دور الطفولة إلى دور الصبى قد لمح خطأ تفسيره السابق لهذه العاطفة الجياشة بين جانبيه نحو هذا «النبع»، ومن هنا كان تحوله عن عبادة مظاهر الطبيعة ومظاهرها إلى عبادتها كصور «لمصدر» فهذا ما قد تاه الإدراكُ عنه بحثًا !

ثم ....

إذا تركنا فجر الإنسانية إلى ضحاها ومررنا بعصور الحضارات والوحدات السياسية وجدنا هذه النزعة الفطرية تزداد وضوحًا متخذة مظهراً هو لدور هذه المرحلة من العمر البشرى أيضًا عاكس، فالعقل الإنسانى فى هذه المرحلة قد بلغ دور الشباب ففارقته كبوات الطفولة وعثرات الصبا وازداد وعياً وتنبهاً إلى هذا الظمأ المستعر بين جانبيه نحو هذا «النبع»، فراح يدمج آلهة الأقاليم فى إله واحد ويفنيها بصفاتها فى هذا «الواحد» الذى تعددت، تبعًا لهذا الإفناء، منه الصفات، بينما تصورته على صورته وتخيله بعيداً عنه بعد «السماء» !

هذا هو السر الكامن وراء ارتفاع إله الإقليم السائد إلى مرتبة الألوهية وهوىّ آلهة الأقاليم المسودة إلى مراتب الربوبية واعتبار إله البلاد ربًّا للأرباب. وإذن، فالوهم لم يكن، فى الشعور وإنما الوهم كان فى **تفسير** العقل شابًا لهذا الشعور عندما حدَّ هذا «المصدر» بالمكان وأضفى عليه الجسمية والعنصرية وأجرى عليه الزمان!

ثم ......

إذا تركنا ذاك الضحى إلى ما تلاه من مراحل عمر الإنسانية ومررنا بعصور المدنيات وجدنا هذه النزعة الفطرية قد اتّخذت مظهرها الواضح تمام الوضوح .. فالعقل الإنسانى الذى كان قد بلغ دور الشباب قد تنبّه إلى كبواته وتعثراته صبياً وجنوحه شاباً فى تفسيره لهذه النزعة التى كلما ازداد الوعى منه نضجاً ازداد الظمأ بين جانبيه إلى تفسيرها اشتداداً وازدادت هى أمامه تعقيداً .. ومن هنا كان اتجاهه نحو هذا «النبع» عبر طريقين،

الطريق الأول «**عالم الخارج**»

والطريق الآخر «**عالم الداخل**»

فى الطريق الأول سار الإنسان مستهدياً بضوء العقل ومزوداً بسلاح المنطق، فراحت خطواته تحفر على رمال الزمن فلسفة بعد فلسفة .. إلى اليقين بوجود هذا «النبع» ككائن ضرورى هو «علّة العلل» قد انتهى به البحث ابتداءً من معرفة المحدثات، ولكنه إلى هذا «**النبع**» الذى أيقن بوجوده لم يصل! كلمّا أوغل فى آفاق العالم الخارجى، وفى أطوائه تغلغل، تباعدت بينه وبين هذا «**النبع**» المسافات وتضاعفت الأبعاد امتداداً وكأنما ليس لهذا الطريق نهاية!

وفى هذا الطريق الآخر سار الإنسان مستهدياً بضوء الذات، فراحت خطواته تقتطع فى إيغال شاق، أغوار عالم الداخل، فاتّجه يقتطع مراحل هذا الطريق الشاق إلى هذا «**النبع**» مستذلاً كل ما يعترضه فى هذا الطريق من متاهات.. فكما أن هذا الطريق الحسىّ مراحل ففى هذا الطريق الروحى مراحل تسمى «**المقامات**» وكما أن المسافر الحسىّ تعرض له أمور لا سلطان له عليها، فكذلك المسافر الروحى تتعاوره أغراض مختلفة لا سلطان له عليها وهذه تسمى «**الأحوال**» ....

«**المقامات**» فى الطريق الصوفىّ هى الانتقال من مقام إلى المقام الذى يليه.

وأما «**الأحوال**» فهى معانٍ تَرِدُ على القلب دون تعمّد ولا اجتلاب وأما أرقامها جميعًا وأعلاها فهو «**حال الجذب**» والنهاية فى هذا الطريق (طريق التصّوف) لأنه الحال الذى يتحقق فيه الصوفىّ بمنبع وجوده الذاتىّ ... هذا النبع الذى تنعته منا الشفاه: «**اللّـــه**» !

ولكن التصّوف، ليس دروشة تتّسم بالورع الساذج وبإلقاء أثقال الحياة عن الكاهل باللامبالاة بكل ما يعكر صفو البال من أمور الدنيا وزخرفها الزائل.. كلا، ولا يتّسم بالتقشّف والرهبنة باعتزال الناس والانعزال عن الدنيا استهانة بتلألؤ بريقها الزائف، وإنما التصّوف كدّ وعمل لتصفية النفس حتى يسطع فيها المستكنّ فى ذات نفسها وتشرق بنور مصدرها! هذا هو الأساس الذى تقوم عليه قاعدة التفرقة بين الزهد والزهد الصوفىّ من جانب والتصوّف من جانب آخر..... الزهد لا يخضع لنظام ولا يعرف «**المقامات**» ولا صلة له بأحوال «**الأحوال**»، وصنوه الزهد الصوفىّ إلى مدى بعيد، النزعة الكامنة فى كيان كل كائن نحو «**نبع الوجود**» والتى تمثّل سرّ كيانه الأصلى كقطرة هو من هذا النبع وفى هذا النبع !

هذه هى الفكرة الأساسية فى **التصوّف** وهذا هو جوهر التفكير الصوفىّ المتلخّص فى أن الإنسان فى محض كيانه الأصلى ليس إلا «قطرةً من نبع» هو منه وهو فيه، بينما عن حقيقته هذه كثيرًا ما يغفل الإنسان ! عن حقيقته هذه كثيراً ما يغفل الانسان فكثيراً ما يلهيه هدير الأمواج التى يتألف منها عالم الخارج ويعيش فى نطاقها، لردح، مغلفًا بأوهام الجسد وسراب المكان والزمان عالق الأهداب بهذا العالم الذى لا حقيقة جوهرية فيه إلا هذه «القطرة» المطوى فيها سرّ كيانه الأصلى ... هذا السرّ الذى

يستطيع التعبير عن نفسه بقول ،

«أنـــــا» !

هذا «**الأنــــا**» هو هـــذه «**الذات**» .. هو هـذه «**الذات الجامـعة**» التى لا يمكن قط أن تكون وهمًا لأنها هى التى **تدرك الأوهام** !

ومن ثم فنحن إذنْ استعملنا لغة الصوفي،

إذا كان الجسد منى قد تكوّن من موج هذا العالم الخارجى السرابىّ الطبيعة، فلست «**أنـا**» هذا الجسد! لست أنا، بهذا «إلاّ» إلا قطرة وفيّة، من نبعٍ ولما كانت القطرة تحمل فى خصائصها خصائص نبعها، فلن أكون قد نطقت عن الهوى إذا قلت،

لا شيء موجود حقيقة إلاّ الله ...

وأنا !

قول تسانده الدوائر العلمية الصرفة، وعلى وجه التحديد دوائر العلم الطبيعى الحديث والعلم الرياضى الحديث، بنظريته الحديثة، ونحن فى عام ١٩٩٠(*) إلى مفاهيم وشروح للكون تكاد كلامتها أن تكون تعبيراً عن نفس ما انتهى إليه التصوف فى نظرته إلى هذا الكون وإلى كل ما يحتويه من أشياء وكائنات.

من خلال أحدث العلوم الطبيعية والرياضية يتجلّى، اليوم، الكون بمكوناته وكائناته تجليًا جديداً كلّ الّجدّة ترتسم به فى أفق التفكير له صورة تمحو كل ما قد عرفنا من قبل من صور التفكير العلمى ... فليس الكّون كما نتصور ونرى وليست الأشياء كما نحس ونلمس وليس الزمن ولا المكان كما

(*) توفيت الكاتبة دون أن ترى هذا الكتاب مطبوعًا (م. م)

نتخيلّ ونحسب؛

إذن ثمة سؤال، هنا يطرح نفسه وهو،

مما يتكّون هذا الكون بكلّ ما يمور فيه من أجسام ومجرات المكونة من شموس وأراضٍ وأقمار، ومما لا حصر له من صور الكائنات وأنوا ع الأشياء؟

من بسائط العلم يأتى الجواب بأنه من تآلف «ذرات» تشكلت، أصلاً، من عنصر واحد هو أبسطها وإلى اختلاف عدد تجمع هذا العنصر البسيط تعود بوجودها جميع هذه الوحدات الذريّة التى تعطى أجسامًا تختلف فى أنواعها وصفاتها... بيد أنّ هنا يأتى، حتمًا، سؤال آخر وهو ،

ما هى ماهية هذه «الذرّات» التى من وحدات بنائها وقواها وحركتها الداخلية قد بنى هذا الكون؟ ما هى ماهية هذه «الذرّات» التى تكونّت منها هذه «المادة» وإليها ترجع خواصها ومنها قد تشكّلت جميع أشكالها الكثيرة التّنوع والصور؟

حتّى مغرب القرن التاسع عشر كانت «**الذرة**» تعتبر شيئًا صلبًا، ونهاية ما تتناهى إليه «المادة» وتتجزأ، وكان نتيجة ذلك ظهور «**الفلسفة المادية**» وتفتقها عن النزعات الإلحادية التى اعتزم بها ذلك العصر واعتكر ... ولكن، منذ مشرق القرن الحالى حتى هذه المرحلة من عصرنا هذا سار «**علم الطبيعة**» مراحل طوال يلاحق «**الذرة**»، «شطرها» فوجدها متآلفة من شحنة كهربائية وفضاء خالٍ حاوٍ لجسيمات سالبة تدور حول نواة الجسم الموجب وأشبه بمجموعة شمسية، ثم هو لا يسلّط «**أشعة ألفا**» على هذا «**الجسم السالب**» بغية قياس سرعته الحقيقية وتحديد مكانه إلا ليعود واثقًا بأن من المستحيل التثبت من معرفة وتعيين مكانه، إذا استطعنا تحديد مكانها

لانستطيع تحديد سرعته، وهنا ولدت نظرية «**هيزنبرج**» المسماة «**مبدأ عدم التثبت**».

إذ إن الكون فى طبيعه **مزدوجة**، آنًا يظهر على حركة موجية، وآنًا يظهر على هيئة ذرية، إذ باستحالة التثبت هذا وعدم الجزم بطبيعة الأليكترون تهاوى «**مبدأ الحتم**» الذى قال به «**نيوتن**»، والذى مهّد الطريق إلى النظرية الميكانيكية والفلسفة المادية، بينما استقام ركن أساسى من أركان «علم الطبيعة الحديث» هو «**مبدأ عدم التثبت**» حقًا أن مسلك الذرة جدّ معقد!

فمن خلال التجارب التى أجريت على «**الذرة**» كانت النتيجة «صور الهيولى» المتألفة من حلقات متحدة المركز مضيئة ثم مظلمة على التبادل. إن الأليكترونات والبروتونات تبدوان على هيئة جسيمات آنًا، وعلى هيئة موجات فى آن آخر، مما لا يمكن تفسير ذلك إلا بأنه مسلك مجموعة من الموجات المضيئة وأن الجسيمات المكونة للذرة تسير فى حركتها على هيئة مجموعة من الأمواج الضوئية.

فمن اليقين إذنْ أنه لا توجد ذرة بالمعنى الذرى الذى كنا نتصوّر، وليست الذرة شيئًا جوهريًا ولا يمكننا أن نتكلم عنها إلا تحت صيغة «احتمال» من ثم توصّل العلم أن هذه الحركة الموجبة ليست إلا صورة رياضية تبدو فيه هذه الخواص الموجبة أوجهًا لخاصية أكثر عمقًا واستعصاءً. وازدادت استعصاء عندما جاء «**بلانك**» فى أوائل القرن (العشرين) بنظرية «**الكم**».

كانت «**نظرية الكم**» أصل الانقلاب الأساسى فى «علم الطبيعة» فصله إلى قديم وحديث، فمن خلال معادلات رياضية أيدتها بحوث تجريبية تناولت «**الطاقة**» بالتحليل ، أثبتت هذه النظرية أن انطلاق الطاقة من الذرات، لا

ينطلق كشعاع متواصل ومتّصل ولكنه يأتى على هيئة «كمام» وهى وحدات منفصلة لا تقبل التجزئة أو الانشطار. فكأن «الطاقة» تتجمع وتحتشد فى «ذرة» حتى إذا بلغت قدراً معيناً انطلقت شعاعًا على هيئة «كمام» أو «ضوئيات».

إذن ...

إذن، ونفس البنيات التى يتكون منها هذا الكون ليست إلا مجموعة من حزم الإشعاعات مصدرها «طاقة» فإن ذلك،

«يحتّم علينا أن نتجرّد فى نظريتنا إلى هذا العالم «**المادى**» من كل معايير سابقة ... فإنما النظرة العلمية إلى بناء هذا الكون «**المادى**» تتراجع بنا عن عالم الحسّ بقدر ما تقترب من «**عالم الحقيقة**» .... «عالم»، لئن كان من المستحيل أن نثبت له وجوداً بوسيلة حسيّة فإنما من المستحيل إنكاره بوسائل منطقية» !

إذن .... علم الطبيعة الحديث يلزمنا باليقين بأن هناك حقائق موجودة لا قدرة لمدركاتنا الحسية على إدراكها.

من اليقين العلمى إذن، قد غدا الاعتراف بأن كل ما نرى من صور الطبيعة وأشكالها لا نراه على حقيقته كما هو .... وأننا لا نرى ولا نحسّ ولا نسمع فيما نحسبه مرئيًا ومحسوسًا ومسموعًا إلاّ مظاهر من «مصدر» هو لا مرئى منا وهو منا غير مسموع ولا محسوس، فلقد كفّ «علم الطبيعة الحديث» عن تفسير كوننا هذا تفسيراً ماديًا أمام الحقيقة العلمية.

أما هذه الحقيقة العلميّة كان لابد للفكر العلمى أن ينطلق متسائلاً،

إننا وقد تبينّا

أن من هذه «**الطاقة**» قد بنيت هذه «**المادة**» وتكوّن هذا الكو«**المادى**»بكل ما فيه، موراً يمور، أفلا يتبع ذلك إمكان إعادة «**المادة**» إلى أصلها واستحالتها إلى طاقة؟

سؤال ..

بالجواب عنه جاءت «**نظرية النسبية الخاصة**» مؤكدة إمكان تحولّ المادة إلى طاقة عندما استطاع صاحب هذه النظرية أن يضع يده على سر غالٍ من أسرار تكوين هذا الكون الخلاب من خلال معادلته الرياضية التى تتكون من حروف ثـلاثة (ط = ك س)

(الطاقة = الكتلة × مربـــع سرعة الضوء) ($E = n c^2$).

هذه المعـادلة الرياضيـــة التى أكّدت نظريًا إمكان تحـويل المـادة إلى «طاقة» وتحققت، فيما بعد عمليًا[1]، عندما انطلقت المادة من صفتها المركزة إلى التحرير على هيئة موجات «كهرومغناطيسية» لتصبح من جديد «كمامًا»، لا توضّح أمامنا ضخامة الطاقة المجسدة فى ماديتها فحسب، وإنما تؤكّد حقيقة أن «المادة والطاقة شيء واحد». فلقد أثبتت هذه المعادلة الرياضية التى استشفّت طبيعة هذا الكون وما ينطوى عليه من وحدة نظام بديع، أن المادة والطاقة وجهان لشيء واحد ... فما المادة إلا نوعًا من الطاقة، وما الجسيمات المادية إلا طاقة متجمعة متكاثفة.

«إن المادة ليست إلا طاقة مركّزة، والطاقة ليست إلا مادة متطلقة»

«**المادة**» طاقة متجمعة متكاثفة. و«**الطاقة**» مادة متطلقة متحررة .... إذا تخلت واحدة منهما عن صفتها، كانت الأخرى. إذا اختفت المادة فإن ذلك

(١) فى قنبلتين ذريتين فى «هيروشيما» و«نجاساكى».

لايعنى فناءها بل يعنى أنها قد تحررت لتنطلق على هيئة موجات ذات طاقات محددة، وإذ ظهرت المادة كان ذلك نتيجة لتركيز الطاقة المتطلقة وتكثيفها على هيئة جسيمات أولية؛ لتُبنى منها هذه «الذرات» التى تشكل هذه المادة التى نشأ بها هذا الكون بكل ما يحتويه من سُدُم ومجرّات وشموس وأراضٍ وأقمار وأشياء وأنواع وكائنات ... فما الفرق بين الطاقة والمادة إلا فرق السرعة بسرعة التذبذب لهذه الأمواج الضوئية التى يتألف منها كلاهما،

«إن المادة، أشعة متكاثفة بطيئة السرعة بالنسبة لسرعة الضوء، كما قال د. **مصطفى مشرفه** هذه هى الحقيقة العلمية،

«إن الطاقة فيما دون سرعة الضوء تتحول، عن طريق تباطئها، لتكون سبباً فى تكتلها إلى مادة» يقيناً، أن من اليقين العلمى فى،

«إن الذرةً ليست إلا أشعة تغلب عليها البطء فبددت للإحساس فى ثوب المادة».

من هذا «الإشعاع» تكوّن هذا الكون الموجىّ التركيب الذى نسميه الطبيعة أو العالم الخارجى، فإنما،

«المادة، طاقة متجمدة»

هذه الطاقة «المتجمدة» هو عالمنا الطبيعى هذا الذى اصطلحنا على تسميته «**مادى**». فليس كل مانرى أو نحس هو «مادة صلبة» فلا شىء هناك فى حقيقته مادة صلبة، وإنما تبدو لنا صلبة ومحسوسة لأن جسومنا قد تكوّنت من نفس تراوحات وذبذبات هذه الأمواج»،

«ولذلك، فإن جميع الظواهر التى تمرّ بنا بسرعة الضوء اعتدنا أن نسميها إشعاعًا فى حين أن الظواهر التى تسير بأبطأ من هذه السرعة

اعتدنا أن نسميها مادة».

إذن كيف يمكن تفسير هذه «الطبيعة» تفسيراً مادياً وهى فى حقيقتها قد تجلت، علمياً، عن حقيقة غير مادية؟

كيف يمكن تفسير هذا «العالم الخارجى» تفسيراً مادياً، وهو ليس فى حقيقته إلا مجموعة من حزم إشعاعات؟

وكيف يمكن لنا أن نقول إننا نعيش فى «عالم مادى»، والحقيقة هى «أننا نعيش فى عالم مكوّن من موجات وإشعاعات تعينت خواصها بسرعة الضوء»؟!

إذن !

ما كوننا هذا إلا تكثيف من تلك الطاقة «**النورانية الجبارة**» التى جاء منها هذا النظام الذرى الذى تتكون منه هذه «**المادة**»، وليست هى إلا من «نور» تجسّد ..

من ثمّ، هذه الطاقة التى تسرى فى داخلنا هى روح نظام بديع، فنحن من «نور» تجسيد، وكيف لا والخلية التى منها قد نشأنا لم تكن فى نشأتها إلا موجات كهرومغناطيسية، أو ضوءاً أو نوراً، أو بعبارة أصح وأوفى لم تكن إلا «أقباساً» من هذه «الطاقة» غير الفانية !

ثمّة سؤال ، هنا ، يطرح نفسه وهو،

ماهو هذا الفضاء الذى نرى، وهذا «الزمن» الذى نحسب؟ عن هذين السؤالين يأتى إلينا الجواب من «نظرية النسبية الخاصة» عندما تناولت بالإيضاح ماهية «الجاذبية».

لقد رأينا أن المادة قد تكتشفتْ عن أنها طاقة كهربية ولقد علمنا أن

الكهرباء تنتج مجالاً مغناطيسيًا، وأن التأثير الناجم عن وجود المغناطيس هو إحداث تغيير في الفضاء المحيط ويترتب على ذلك أن الفضاء المحيط بكلّ جسم ماديّ ينفعل فيتقوس من حوله حتى إذا وجد فيه أى جسم خضع لجاذبيته، وهذا مما يجعل حركة الأجرام السماوية هى الحركة الحتمية فى نوع الفضاء الذى تسبح فيه ومما يجعل الجسم الأصغر يدور فى فلك الأكبر ـ ولذلك فالأجسام تنحرف بشكل خفى عندما تقترب من هذا الجزء المقوس وتبدو كأنها منجذبة إليها ومن بينها «الأرض» فى مدارها حول الشمس .. فليست هناك «قوة» هى التى تجذب الأرض إلى الشمس وإنما لأن الفضاء حول الشمس، يلتوى ويتقوس وكانت الأرض تقع فى هذه الفضاء المقوس فلا يمكنها أن تفعل غير أن تسير فيه.

أدت هذه الحقيقة العلمية فى نظرية النسبية المفسرة للجاذبية إلى نتيجة حتمية، وهى أن مسير هذه الأجرام المادية هو الذى يخلق الزمن مما يحتم علينا ألا نشير، فى المجال العلمى، إلى الزمن والمكان على أنهما منفصلان فلقد جاء البرهان على ارتباط الزمان بالمكان وأن، «**هذا العالم متصل زمكانى**»[1].

وهذا «المتصل» ذو قطر وحجم .... فإنما كوننا هذا ليس إلا هيكلاً كرويًا، وفى هذا الهيكل الكروى تتحرك الأجرام السماوية فى منحنيات. فليست هناك «قوة آلية» تربط فيما بينها، وإنما هناك خطوط هندسية رياضية هى السر فى كنه هذا التحرك ليست «الجاذبية» كما قال بها «**نيوتن**» على أنها «قوة»، وإنما هذه «الجاذبية» هى فى حقيقتها عملية

(1) Space Time Continuum

هندسية تفصح عن «قانون» يعلن بأن،

«الكون هيكل هندسيّ رياضيّ البناء»

ذا هو الكون .... هيكل رياضى لا تمسكه إلا طبيعة الهندسة ... شبكة مكونة من هذا «**المتصلّ الزمكانى**» الموجى التركيب الضوئى العنصر.... شبكة موسومة بالرموز الرياضية وأمامها تضافرت الدوائر العلمية فى اعتراف بأن،

«الكون صيغة رياضية».

لقد كفّ الكون فى الدوائر العلمية عن أن يكون آلة كبرى ...... فلقد، «ظهر الكون فكرة كبرى»[1]

والفكرة؟

أن وجود «فكرة» يحتّم وجود «فكر» هى له أثر.

إذن !

«لماذا لا نربط الذرة بشىء روحى الطبيعة، من أبرز خصائصه خاصية «الفكر»[2] هذا هو السؤال المحير اليوم فى مجال الغلم الطبيعى الحديث !

أجل ..

إلى هذه النهاية اليقينية انتهى بنا علم الطبيعة الحديث ... كل ما نرى ونحس ونحسب ليس إلا مظاهر وظواهر ولا حقيقة جوهرية فيه لأن، «**الكون نفسه، ليس إلا ظاهرة**»

---

(1) The Nature of the Phycial World.
(2) Arthur Eddingtion.

إذن .. أفمن اليقين العلمى أن يكون الكون ليس إلا بناء تصوريًا لا وجود له إلا فى عقولنا؟

سؤال ..

ومن العلم الطبيعى الحديث يجىء بالإيجاب الجواب بأن، «هذا الكون بكل ما يحتويه من صور، ليس إلا صورة .. صورة، هى مجرّد موضوع ذهنى، ومحض إدراك من مدركات العقل، ولا وجود لها إلا فى العقل».

إنه كاللون

إنّ من البسائط العلمية، اليوم، أن نعلم أن كل ما تقع عليه العين من لون ليس له صبغة حقيقية فى ذاته كلون، فلا يوجد فى الحقيقة شىء اسمه لون، وإنما الأشياء من حيث لونها تعود برسالتها إلى المخ فيفسرها العقل .. ومن ثَمَّ فاللون ليس فى حقيقته إلا تفسير العقل لأثر هذه الاهتزازات فى عصاب العين، فليس اللون بشىء كامل فى الأشياء، إنما هو محض إدراك من مدركات العقل .. أما كيف يفسر العقل هذه الاهتزازات ويترجمها إلى لون فالعلم قاصر حتى الآن عن إيجاد الإجابة له.

ثمة سؤال، هنا، يطرح نفسه وهو،

إذا كان هذا «العالم الطبيعى»، بكل ما يمور فيه من صور أشياء وكائنات، ليس فى واقعه الحقيقى «إلا» صورة، وكانت هذه محض إدراك من مدركات العقل، فلماذا لا تختلف المعالم من هذه «الصورة» فى مرآة عقل عن عقل آخر؟. ولماذا تراها كل هذه العقول تحت طابع واحد «ثابت»، وعلى هذا الطابع الثابت هى فيما بينها تتعارف ؟

أى سرّ يقع وراء تفسير كل هذه العقول الكثيرة والمتكثرة لمعالم هذه «الصورة»؟

لتفسير هذا السر يلجأ العلم الرياضى الحديث إلى العلم النظرى فيقول إن السر فى أن كل هذه العقول ترى هذه «الصورة» تحت طابع واحد هو

«أن هناك مادة عقلية، فيها العقول مشتركة».

بيد أن هنا ينبهنا العلم النظرى الحديث فيقول إن هذه «المادة العقلية» ليست «طبيعية» فتكون منتشرة فى هذا «المتصل»، وإنما هذا «**المتصل**» هو مظهر من مظاهرها. فما القول بأن العقول هى فى هذه «المادة العقلية مشتركة» إلا بمعنى،

«أن هذه المادة العقلية هى مصدر العقول»

إلى «مصدر عقلى» يعيد العلم النظرى الرياضى الحديث السر فى تفهم هذه العقول لهذا «العالم الخارجى» تحت طابع واحد إلى أن هذا «المصدر العقلى» هو العامل الذى يجعلنا نحن كل هذه العقول نرى هذا الكون تحت هذا الطابع الواحد. وإذن، إذا كان العلم الرياضى الحديث يقول لنا إن هذا الكون ليس إلا مجرد ظاهرة من ظواهر هذا «المصدر العقلى». وأن هذا «المصدر العقلى» هو العامل الذى يجعلنا نحن كل هذه العقول نرى هذا العالم الخارجى تحت طابع واحد، فلن تكون النتيجة الحتمية لهذا التسلسل العلمى، إلا أن هذه العقول لا ترى هذا العالم الخارجى بهذه الصورة إلا لأن هذه «الصورة» هى فكرة لهذا «المصدر العقلى» الذى عنه قد صدرت وكانت منه بمثابة قطرات أو قبسات، ولذلك تنعكس أمامها نفس «الصورة» كما هى مرسومة بهذه الأمواج الضوئية على لوحة الآفاق وفى إطار هذا «المتصل»، حتى ليمكن القول بأن العقول ليست إلا كمرآة متعددة الزوايا، هى لهذه «الصورة» عاكسة !

من يكونه هذا «المصدر العقلى» ؟

من يكونه هذا «المصدر العقلى» الذى يعود إليه العلم النظرى الرياضى الحديث بوجود هذه العقول المتكثرة، فيجعله بذلك نبعًا تصدر عنه العقول فى فيض موصول العدد .

سؤال ..

ولكن ..

لماذا لا نفسّر هذا «المصدر العقلى» الذى يجعله العلم النظرى الحديث «مصدرًا للعقول»، ويسميه أهل التصوّف «العقل الأول»، ويقولون به مصدرًا للعقول، بأنه إشعاع تفكير الله فى ذاته؟

ولماذا لا نفسّر هذا العقل الذى يفصح عن نفسه بكلمه «أنا»، وهو بوجوده يعود إلى «مصدر عقلى»، وبذلك يكون حاملاً فى خصائصه خصائص هذا «المصدر» الذى صدر عنه، بأنه إشعاع حياة الله فى ذاتها؟

ولماذا لا نفسّر هذا الفيض من الحياة الدفاق بمختلف الصور بأنه طاقة الحياة فى موجات فكر ذلك «**النبع**» المتفرد بذاته المنفرد بجلاله .. نبع الوجود الله؟

هذا هو سر التعطش الغامض فى كيان كل «أنا» نحو هذا «النبع» كمنبع لوجوده الذاتى كقطرة هو من هذا «**النبع**» .. فما «أنا» بآلة عضوية ولا بظاهرة مادية، وإنما «أنا» قبس قدسى!.. ما «أنا» إلا شرارة من طاقة الحياة التى تحفظ الكون كله، «أنا» جزء من هذه القدرة التى أبدعت الأكوان .... وإذن، وقد أدركت أن هذا الكون ليس إلا ظاهرة من عمل «فكر» هو وحده الحق و«أنا» منه جزء، أن أقول، لا شىء موجود حقيقة إلا الله ..

و«أنا»!

«الله» .. و«أنا»؟

كلا ! إن هذه العبارة هى بكامل المعنى لا تفى .. فكيف أثبت لنفسى وجوداً، وما «وجودى» هذا فى حقيقته إلا وجوده «هو»؟، ولست فى محض كيانى بهذا «الأنا» إلا «هو»؟ .. ومن ثَمَّ فإذا قلت «أنا» فإننى لا أعنى بقولى هذا إلا «هو» .. فحقًا،

«أنا هو ... وهو أنا» !

هذه هى «المشاهدة» التى يتذوقها «الأنا» من الذوق «الباطن» فى حال انضمام النفس إلى منبع وجودها .. فمن شأنها أن تعين على تكوين كلمة جوهرية بين شفاه المحب الوله بعشق «المتفرّد» بذاته المنفرد بجلاله تجىء بها تعابير لئن تناهض المنهج المألوف فى التفكير فإنما هى قد غدا لها اليوم من العلم الصرف مساندًا ينهض عليها من جديد صرح التصوف وتنقشع غيوم الأجيال عن هذا البناء الرفيع الذرى الذى بلغ ذروته بشخصية من أكبر الشخصيات الصوفية فى الإسلام، قطعت مراحل «الطريق» إلى النهاية وعلت بهذا «الأنا» عبر مراتب الحب ودرجاته من الوجد إلى الوله فأطلقت تلك العبارة المتوهجة بلهب «الاتحاد»،

«أنا الحق» !

هذه هى العبارة التى أطلقها «**الحلاج**» فى حال «الجذب» .. فما «حال الجذب» إلا تفجر الطاقة الروحية التى جاء يمثلها أكمل تمثيل صاحب هذه الشخصية التى بدأ على مسرح الزمان أولى فصولها فى **إيران**، وعلى فصلها الأخير أسدل فى **بغداد** الستار ...

من خلال العقد الأول من القرن الرابع الهجرىّ يطلع علينا **الحسين بن منصـــور** عابرًا عبر الزمن إلى ما وراء الزمن وتاركًا على التاريخ، عبر الأجيال، أثره صبيحة استشهاده أحرقت فيه من الجسد رفاته، وإلى الدجلة نثر ما تحولت واستحالت إليه من رماد ما خلا الرأس التى حُمِلَتْ، من بعدُ، إلى **خراسان** رمزًا يشهد بمدى ما تحمل هذه الموله بعشق الحق فى صبر فريد، الاضطهاد المبرح بل والظلم الفادح الذى أصابه به قاتلوه قبل الصلب وقبيله وعلى الصليب !...

يقينًا أن الإنسان لا ينال صورته النهائية إلا بعد أن تضمه الأبدية إلى ذاتها .. وصورة **الحسين** هذه التى ترتسم فى أفق الزمن على المصلب فى إطار من الدم المسفوك النازف من أعضائه المبتورة، لم تكن إلا الإشراقة الأخيرة لتفجر الطاقة الروحية فى نفسه الصافية على عالم هزه هذا المفكر السياسى بندائه إلى هدم صولة المادة وإقامة «مملكة الروح» عن طريق حكومة شاعرة بمسئولية تكون مهمتها العمل على إنشاء إنسان خيِّر حتى تشيع الوحدة الروحية بين الإنسان والإنسان وحتى يسطع فى هذا الكائن النقاء المستكنّ فى ذات نفسه ويشع منه الجوهر الذى يمثل الحقيقة من كيانه الأصلى .. فلقد كان **الحسين** فكرًا عاملاً اتجه به التفكير إلى البحث عن سر الفرد فى روحه، ولقد كان قطبًا روحيًا يجذب العالم إلى الوحدة النهائية بينما يستقطبه الفكر منا وهو يستعرض له حياة على هذه الأرض منذ البداية فى **إيران** حتى النهاية فى **بغداد**!..

فى إقليم «**خوزستان**» وبالتحديد فى مدينة «**تستر**» قاده هذا الإقليم الفارسى. وحوالى عام ٢٤٤هـ/ ٨٥٨م تفتحت عينا **الحسين بن منصور** على الحياة وبدأ العمر يرتقى على مدارج الأيام فى أحضان بيت احتضنه

الإسلام وما كان ليثوب هذا البيت عنه فى شيء أن الجذور منه تميد إلى «المزدية» وأن «محمّي» جد **الحسين** نفسه لأبيه كان على دين «زرادشت». فالشأن كان شأن أكثر البيوت الفارسية حتى ذلك العهد يوم امتد إليها ورفرف عليها الإسلام.

وإلى هذه المدينة التى كانت تعرف باسمها الفارسى «**ششتر**» قبل أن يغزوها «**البراء بن مالك**» فى خلافة عمر بن الخطاب وتحوّر اللغة العربية اسمها إلى «تستر» والتى كانت تكوّن و«الأهواز» أهمّ المدن فى إقليم خوزستان، يطوى الخيال منا الأزمان عائداً إلى عهد كان يفوح فيه نفس الشذى الذى حفّ عبيره بأنفاس **الحسين** طفلاً فصبيًا بينما تشف الآفاق الزمنية عنه فى إطار سخت الطبيعة فى صنعه فصاغته من متعانق البراعم والأكمام وبعثت من كل جانب منه فوح الثمار وأرج الأزاهر ولا سيما الزنبق والنرجس والبنفسج والورد. . فتلك كانت طبيعة «تستر»، فردوس فارس كما كانت تعتبر يوم بدأت خطى **الحسين** على أرضها تسير مستهلة بصاحبها رواية الحياة ..

بريشة غمست من ألوان ذلك الفوح والأريج امتدت يد الزمن ترتسم **للحسين** أولى الصور. ومع عبق العبير المتضوع تعلق منا الأهداب بهذا الطيف العابر عبر الزمن وهو يبدأ أولى المراحل من رحلة الحياة على بساط مراحل صباه الأول، محاولين استشفاف أهم الأحداث التى مّرت به وهو على مدارج الحداثة يحبو، فلا نجد ما يسترعى الانتباه فى هذه الفترة الباكرة من حياته طفلاً فصبياً إلا الانطباعات الأولى التى كان حتمًا تتركها «**تستر**» على مرآة الذهن الصافى للعمر النضير.... فلقد كانت «**تستر**» ذات طابع دينى مميز وسمها به أهلها، وهم شيعيون فرس خالطهم العرب، بما اتسموا به أنفسهم من عمق الإيمان بالله حتى أصبحوا مثلاً على شدة الزهد وعمق الورع وحتى أمست «**تستر**» تسمى «**دار المؤمنين**».

في ربوع هذا الجوّ العطر بالطهر والشاعّ بالإيمان من «**دار المؤمنين**» وفي رعاية «أفئدة» مشعشعة بوهج قدسي كان لابد له أن يصهر منها الطبع ويصفي منها الوجدان ويفتّق فيها الخلق القويم، لامس شعاع الوجد وجدان الحسين صبيًا وألقى بين ضلوعه الفتيّة جذوة الحب الإلهي الذي هبت به على روحه الصافية أولى لفحات العشق الخالص لله.. هذا العشق! الذي تعهّدته في **الحسين** الأيام غداة بدأت رياحها تدفع بأبيه إلى السعي وراء الرزق فيما وراء **إيـــران** حتى حملته على الارتحال عنها إلى تلك المدينة التي أنشأها «**الحجاج بن يوسف**» كما تكون قاعدة «العراق ـ العجميّ» والتي، لتوسطها بين البصرة والكوفة، سميت «**واسط**».

وفي «**واسط**» ولفترة من الزمن استقر بالحسين، في كنف أبيه، المقام وعلى مدارج الأيام بدأت خطواته ترتفع في هذه المدينة التي كانت خلال ذلك الزمن من أواسط العصر العباسي أكثر بلدان العراق عمرانًا وأزهرها من حيث رخاء العيش وأزهاها من حيث عظمة الدين[1]، وذلك يعود إلى عاملين جوهريين لم يؤثر فيهما انكماش ظلها السياسي عمّا كان عليه في سمت العصر الأموي. العامل الأول هو خصب التربة التي كانت لم تزل تؤثّرها به مياه نهر السلام وتدفع بأهل التجارة في المسارعة إلى استيطانها لما يتسنى لهم من قرب المواصلة منها إلى إيران من جهة، وخاصة إلى الأهواز، ومن جهة أجرى سهولة المواصلة منها إلى العراق، وعلى وجه التخصيص إلى الكوفة وإلى البصرة وإلى بغداد.. وأما العامل الآخر وهو الأهم في هذا الصدد فهو أنها كانت منارًا لإشعاع القرآن، إذ كانت «**واسط**» مركزًا لأكبر مدرسة إسلامية نهضت أركانها على أصول الدين غداة اتخذت من ذلك الجامع الذي كان ملاصقًا «للخضراء»، ذلك القصر الشاهق بقبته المشهورة في مباني الإسلام، قاعدة لتدريس القرآن وتخريج الأفواج تلو الأفواج من

---

(١) القزويني «آثار البلاد».

الحفاظ والقراء ترسلهم أقباساً تشع قبسات من نور الإسلام .. فلا غرو من ثَمَّ إذا كان شذى البيان يعبق بين كل جانب من جنبات هذه الأرض الطيبة النسيم إلا من هبات اللوافح بين الحين والحين، وأن يصدح من حناجر ساكنيها، ومعظمهم كان على مذهب الإمام ابن حنبل باستثناء الشيعة الغلاة، الذكر الحكيم هادراً بأى تكفّ للنفس وثبات وتقمع للطبع نزوات .. ومن ثَمَّ فإذا كان الحسين قد فارق «**تستر**»، وتستر هى «دار المؤمنين» فإنما هو قد حل فى «**واسط**» وواسط هى «دار الإيمان».

فى كل آن من آناء الليل والنهار وحيثما جالت العين بين أطراف «دار الإيمان» تطالع العين فلول الزاهدين من لابسى الصوف ومن ملتحفى «المرقّعة» و«الخرقة الزرقاء» ممن ينهار عنهم صوماً وتذكيراً وينداح الليل عنهم سهراً وتسبيحاً منتهجين «سمنون المحبّ»، وهو من وقعت عليه عينا **الحسين** صبياً، وإلى صوته أرهفت منه الأذن وهو يرسل القول بتعريف لايعدو عن أن يكون تخطيطاً عاماً لفحوى التصوف.

«التصوّف ألا تملك شيئاً ولايملكك شىء»

لذلك كان طابع هذه المدينة التى توارت اليوم معالمها تحت رمال الصحراء أثر تحول «الدجلة» عنها، وتلك كانت طبيعة الواسطين عندما جاء إليها الحسين بصحبه أبيه حوالى سنة ٢٦٠هـ/ ٨٧٣م، ليضمه مجتمع تميز بذوى النفوس المرهفة وامتاز بلغة ذات بيان فريد، ففى «واسط» وقد عبقت روح القرآن كان لابد إذا تكلم «لسان»، أن ينطق بياناً وتكون لعباراته حلاوة تعبير قلما استثنى منها فؤاد من أفئدة هذا المجتمع التقى الذى جمعت بين أفراده حنابلة وشيعة، محبة عاشقة لله وللرسول ولآل بيت الرسول، هذه المحبة التى حملها فؤاد الحسين من «تستر» إلى هنا حيث

اختير له أستاذ لتدريس اللغة العربية والقرآن وأصول الدين مؤسس «مدرسة السالمية» نفسه، سهل بن عبدالله التسترىّ [1].

يطوف منا الخيال من حول هذه الفترة التى جلس **الحسين** فى خلالها لأكثر من عامين من الزمن يتعلم العربية ويحفظ القرآن، فى دراسة القرآن على يدى مؤسس هذه المدرسة الصوفية التى قامت بدور عظيم فى الإسلام امتد أثره إلى «**أبى طالب المكى**» ومنه تسلسل إلى «**أبى حامد الغزالى**»؛ فـإلى «**محيى الدين بن عربى**» من بعد، فتطالعنا الانطباعات الأولى التى حفرها مؤسس هذه المدرسة فى نفس الحسين بينما كان فى حلقته قد تربع وإليه فى إصغاء وتطلّع، قد رفع منه العين!

إلى «سهل» جلس الحسين، فجلس التلميذ أمام أستاذ يطل على مشارف الستين، ويقف فى المقدمة من أهل الزهادة إذ كان «التسترىّ» قد تفرد من بين طائفة «الصوّامين» مثابرة على الصوم، وعليه صبراً حتى أصبح فيه قدوة، وعليه مثلاً، كما انفرد من بين «لابسى الصوف» بالغوص فى بحر المعانى القرآنية فأغفل المعنى الظاهر ونهج منهج الاستبطان، وتمكن عن هذا الطريق من أن يحيل الآيات من معانيها الظاهرة إلى معانٍ باطنة، ورد الأمور المحسوسة إلى معنوية آخذاً منها إشارات إلى أمور روحية، بل ولقد بلغ من تدقيقه وتلمسه الإشارات والمناسبات بين المعانى الظاهرة فى الآيات أن فهم من الحروف المفردة دلالات فقال ...

«ما من آية إلا ولها أربعة معانٍ، ظاهر وباطن وحدّ ومطلع. «فالظاهر»[2] التلاوة، و«الباطن» الفهم، «والحدّ» أحكام الحلال والحرام، و«المطلع» هو مراد الله تعالى من العبد بها.

---

(١) ولد فى تستر وتوفى منفيًا فى البصرة عام ٢٨٣هـ. راجع ترجمته فى «القشيرى» و«الشعرانى» و«طبقات السلمى» و«الحلية»

(٢) «تفسير التسترى».

على أساس من هذا التقسيم الرباعى سطر التسترىّ كتابه «تفسير القرآن العظيم[1]» خلال ذلك العهد الذى كان الحسين بن منصور يجلس فيه أمامه تلميذًا .. فلابّد من ثَمَّ أن يكون الحسين، وقد أصبح يتكلم العربية وأمسى من «الحفّاظ»، قد أرهف المسمع لصوت أستاذه وهو يرشده إلى المعانى المستترة وراء ظاهر النصوص وفى باطن النصوص.. ولا بد أن تكون الأهداب من الحسين قد علقت بوجه أستاذه تشوقًا إلى الاستزادة من حديث له عن التصوّف وعن أهله من القدامى ومن المحدثين.. ولابد أن يكون وليد «تستر» قد أطرق أمام التسترىّ مفكرًا فيما كان يلقيه من دروس تستدير من حول المبادئ التى وضعها التسترىّ نفسه أساسًا لمذهبه فى التصوف وأن يروح رجع صداها فى مسمع الحسين مرددًا.

«بنيت أصول مذهبنا على ست.

التمسك بكتاب الله

والاقتداء بسنة رسوله، صلى الله عليه وسلم،

وأكل الحلال،

وعدم إيذاء الخلق ولو آذونا،

والبعد عمّا نهى الله عنه،

والتعجيل بالحقوق».

ومعّرفًا الصوفية ..

---

(١) طبع فى القاهرة سنة (١٩٠٨).

وأما بماذا يتميز الصوفى عمن سواه؟

فإن،

«الصوفى من صفا من الكدر

وامتلأ من الفكر

وانقطع إلى الله من البشر

واستوى عنده الذهب والمدر!

إنّ، «الصوفى من يرى دمه هدراً وملكه مباحًا»[1].

من الحتمى كان أن تطرق هذه الأقوال، وهى الأصول التى اتخذها التسترىّ لتصوفه المسمع من الحسين، وأن تدور عليه لوالبه الفكرية تفكيراً فيما تحمله من معانٍ، ولا سيما تلك الدروس التى كانت تدور من حول «**الميم**».. فلقد كان التسترىّ من الشعبة القائلة بـ «الميمية»، ومن أتباع الـ «م». ومن هنا كان المبدأ الثانى فى مذهبه هو الاقتداء بسُنّة «**الميم**» كما من هنا سيتجلّى لنا أثر التسترىّ فى نفسيّة الحسين عندما سنلقاه يعبّر فى كل مناسبة عن أسمى مشاعر الإجلال لمحمّد عليه السلام.. ونحن، وإن كنا سنلمح بين جوانبه شغفًا ورثه عن موطنه إلى «**العين**» وإلى «**السين**» من خلال ما سنسمعه منه من ألفاظ تتضمن من حروفًا «عينية» و«سينية»، فإنما هو سيتجلّى لنا قلبًا قد شع بحب الـ «م».

وهنا يجب علينا أن نتمهل قليلاً لنقول بأننا لن نفهم أبداً مذهب **الحلاّج** مالم نفهم من هو «**الميم**» ومن هو «**العين**» ومن هو «**السين**»؟ وما هى «الميمية»؟ وما هى «العينية» وماهى «السينية»؟ لأنها هى الصيغ التى تمثل:

الإطار المذهبى لحياة الحلاج

لا جدال فى أن الحسين بن منصور قد ولد فى بيئة شيعية المذهب،

(١) «الرسالة القشيرية».

وصفت بالمغالاة فى حبّ آل الرسول، وشبّ فى إطار صاغه هذا الحبّ الذى تقف عنده نماذج روحية ثلاثة مناظرة لثلاثة أشخاص تاريخيين هم،

«محمد» و«علىّ» و«سلمان»

ومن ثَمَّ فإن :

الـ «م» = (محمّد)

الـ «ع» = (علىّ)

الـ «س» = (سلمان)

ولكن ...

كيما نفهم الأفعال الخاصة بكل واحد من هذه العناصر على حدة، بل وكيما نتبين هذه النماذج الثلاثة، لابد أن ننظر إليهم من خلال المذهب الشيعى، وهذا يحتم علينا إلقاء لمحة سريعة على هذا المذهب الثرى الخصب الملكات، ولاسيما لاتصاله بالحياة الروحية فى الإسلام.

التشيّع أساسه حبّ النبىّ والتشبث بوصاياه؛ وعلى هذا الأساس قام صرح الاعتقاد بأن **عليًا** أحق بالخلافة من سواه، وأن من سبقه فيها قد اغتصبها منه، بينما كان هو مشغولاً بتجهيز **محمد**، وسواه تحت «سقيفة بنى ساعدة» يتنازعون على الإمارة الأمرّ»[١] .. والواجب، إذن، هو رد الحقّ لصاحبه والعمل على أن يتولّى الأمر أهله، ولهذا بدأ التشيّع فى فرقة من الصحابة كانوا مخلصين فى حبهم **لمحمد**، كما ذكى انعطاف عاطفتهم ناحية «**علىّ**» صفة الورع والزهد الشديد التى اشتملت عليها طبيعة «**علىّ**».

وأيضًا مستندين إلى قول النبىّ صلى الله عليه وسلم «من كنت مولاه، فعلىٌّ مولاه، اللهم والِ منْ والاه وعاد من عاداه[٢]».

هذا هو الحديث الذى رأى الشيعة فيه ترشيحًا لعلىّ لتولى الأمر بعد النبىّ، وهو حديث يدعمه حديث آخر يقول، «أنا وعلىٌّ من نور واحد .. أمرنا واحد، وسرنا واحد، ونحن شىء واحد»[٣].

---

(١) راجع «الإمامة والسياسة» للدينورى.

(٢) «تاريخ اليعقوبى» جـ٢.

(٣) «طرائق الحقائق» جـ٣.

ومن ثَمَّ فإذا كان من المعروف أن النبىّ قد آخى بينه وبين علىّ وقال فيه ما قد قال، فليس إلا عليًا هو المرشح لتولى الأمر بحكم كونه أخًا شخصيًا وروحيًا للرسول، لأنه والنبىّ من «نور واحد» ولأن، بالإضافة، إلى ذلك، قد شبهه النبىّ بعيسى ابن مريم.. ومن هنا نفهم لماذا تعلق الشيعة بعلىّ على اعتبار أنه صنو لأى نبىّ، ولم يقصد الشيعة أبدًا أن عليًا أحق بالرسالة من محمّد، وأن الرسالة لو لم تكن فى محمّد لكانت فى علىّ .. إنهم لايفكرون فى المسألة على هذا النحو، كما رموا بذلك. وكما يخيّل إلى غيرهم، وإنما يوجهون المسألة إلى سمو روحى حظى به «علىّ» بحكم كونه ومحمداً من نور واحد.

ولذلك كان الزاهدون من فرقة الصحابة هم الذين تشيعوا لعلىّ، ومن أبرزهم كان **«عمار بن ياسر»** و**«حذيفة بن اليمان»** و**«المقداد بن الأسود»** و**«أبو ذر الغفارى»** .. وأما الذى بدأ هذه الحركة، حركة التشيّع، فكان **سلمان**!...

وفى الواقع أن وليد أصفهان والفارسىّ الأصل الذى ترك المزدية إلى الإسلام، واستبدل اسمه من **«روزبه»** إلى **سلمان**، قد ظل بعد وفاة محمد (صلعم) الصديق الصادق الود لتعاليمه ولآل بيته، ومن هنا كان تفانيه فى دفاعه السياسىّ عن أحقيّة «علىّ» فى الخلافة دفاعًا صدر عن نفس مؤمنة أعمق الإيمان بأمرين:

الأول ـ الإيمان برسالة محمّد.

الآخر ـ الإيمان بروحانية علىّ.

فأما الإيمان برسالة محمد فقد جاء بعد تطواف بأكثر من دين. وأما الإيمان بروحانية علىّ فقد جاء بعد معرفة تامة بزهد «علىّ»، فكان الدافع لبدئه حركة أحقيّة «علىّ» فى **الخلافة** عندما احتج علنًا **سنة «١١هـ»**

وانتضى سيفه فأثار بذلك مشكلة الإمامة الشرعية أثناء انتخاب **أبى بكر** ..

تلك كانت بذرة المذهب الشيعىّ التى ألقاها **«سلمان»** فى تربة التاريخ عندما قاوم سياسة المصالح التى طبقها المجتمع الإسلامى بعد وفاة النبىّ مباشرة ... ويتضح من ذلك أن التشيّع قد عاصر بدء الإسلام باعتباره جوهراً له، وأنه ظهر كحركة سياسية دفعت بها مجريات الأحداث إلى العمل تحت ستر الاستتار واتقاء البطش بدرع «التقيّة» .. هذا هو السبب الذى دفع بسلمان إلى أن يكوّن تلك الجماعة السرية التى تألفت من بعض الفرس الذين اعتنقوا الإسلام، وإلى أن يعقد حلفًا مع بنى عبدالقيس ويضمهم هم وحلفاؤهم من «الحمراء»، أى الجنود الفرس السابقين، إلى يقينه بأحقية «علىّ» فى الخلافة ويتخذ «الكوفة» معقلاً ... ومن «الكوفة» انساب الدعاة ينشرون الدعاية لعلىّ ويرمزون إليه بالـ « ع» .....

وهكذا بدأ المذهب الشيعىّ؛ وأصبحت الكوفة مرجلا للغليان الشيعى ومعقلاً لأتباع الـ «ع» .. ومن هنا بدأ «العين» يلعب دوره الخطير على مسرح التفكير الإسلامى، ولا سيما بعد أن تكاثرت شيعة علىّ من العرب إلى جانب الفرس. فلقد تكاثرت شيعة «علىّ» من العرب لمّا نقم هؤلاء على **«عثمان»** وبذخه وتمهيده لقيام دولة الأمويين. وتكاثرت شيعة «علىّ» من الفرس عندما ربطهم النسب به عن طريق ابنه «الحسين» .... فإن الفرس لم ينسوا أبدًا «لعلىّ» كريم موقفه من ابنة آخر ملوكهم يوم سِيْقَتّ أسيرة وأمر أبو بكر ببيعها جارية فى سوق الرقيق، فاعترض «علىّ» وصان كرامتها باختيارها زوجًا «للحسين». وهذا سبب قد زكاه سبب آخر، وهو مولد «علىّ زين العابدين «فليس إلا بمولد هذا الأخير قد تضاعف من الفرس الشعور بالتشيع لآل البيت، فما «زين العابدين» إلا ابن سبط آخر المرسلين وما هو، لأمه «شهربان» إلا سبط «يزد جرد» الثالث آخر ملوك آل «ساسان» ..

ولكن .. التشيّع وإن كان تكتلاً إسلاميًا ظهرت نزعته بعد وفاة النبىّ

مباشرة، وتبلور اتجاهه السياسى فى عهد عثمان، وبعد مقتله، إلا أن الاصطلاح عليه تحت اسم «الشيعة» لم يستقل إلا بعد مصرع الحسين، كما قد اتضحت معالمه عندما جمعتهم كلمة الرسول القائلة «أول ما خلق اللهُ نورى .. وأنا وعليّ من نور واحد». وعلى هذا الأساس يكون هذا «النور الإلهى» وهو الذى استحق «محمد» به أن يكون رسول الله، هو أيضًا فى «عليّ» وبه استحق «عليّ» أن يكون الخليفة عن النبيّ وأن يكون به «الإمام»...

هذا هو جوهر المعتقد الشيعيّ الذى صاغ فرق «العينية»[1] الداعية لأحقيّة «عليّ» «فى الخلافة.. إلا أن بمصرع «عليّ» تحولت الـ «ع» إلى نموذج روحى مناظر لعلى كشخص تاريخى فقد، أصبح «العين» النموذج» الأول للإمام.

ومن حول هذا «النموذج» استدارت فرق «العينية» ترى فيه «المعنى» الذى يصفه الله فى مركز الجماعة، ثم ازدادت هذه الفرق من حول هذا «النموذج» التفافًا حتى غدا «الجسد» المتوارث للعنصر المختار للإمامة وأصبح «الجرثومة» التى تنتقل من ذكر إلى ذكر من أبناء «عليّ» وعلى مرّ الأجيال، وليصبح من شروط الإسلام الصحيح الاعتراف به ومحبته فى تجليات ظهوره المتواتر هذا الذى يبدو وبطريقه دورية كعود الهلال !

هذه هى العقيدة التى سنسمع رجع صداها عندما نلقى الحسين بن منصور، بعد أن أصبح **الحلاج**، تُهمهم بها شفتاه هامسة،

«يا هلالا تبدّى لأربع عشر   لثمان وأربع وإثنان!»

وأما مَنْ كان يقصد «**الحلاج**» بهذه «التجليات» الأربع عشر فهذا ما

(١) راجع «الملك والنحل» (للشهرستانى) ج٢

سيتجلى لنا ونحن نساير الركب الشيعىّ وهو يرى انتقال هذا «النور الإلهى» من واحد إلى واحد من نسل «علىّ» .. فمن علىّ «المرتضى» إلى الحسن «المجتبى» إلى الحسين «الشهيد» إلى زين العابدين «السجاد» ثم من زين العابدين إلى ابنه «محمد الباقر» وهنا يجب أن نتمهل قليلاً لنقول إن فى عهد «الباقر» ابتدأت الدعوة العلمية للشيعة؛ وكان ذلك عقب تولى «عمر بن عبدالعزيز» «٩٩هـ/ ٧١٧م» .. فإن هذه الخليفة الذى أبطل سياسة العنف والإرهاب التى قامت عليها دولة الأمويين، قد جعل دولة بنى هاشم تتحرك فتأسست الجمعية السرية، واتخذت لدعوتها مركزين، أحدهما بالكوفة والآخر فى خراسان.. وانتظم المنهج واختير النقباء والمبشرون والدعاة .. وانتشر الدعاة يجوبون البلاد، ظهر أمرهم التجارة وباطنها الدعوة، حتى ينتهوا بها إلى مكة فى موسم الحج من كل عام، وهناك يبلغون أمرهم إلى النقباء، وهؤلاء يوصلونها إلى الحميمة، وكان من أثر ذلك أن تتالى انبثاق فرق «العينية»، ولاسيما فى الكوفة حيث تتابعت كموج عارم لم يصده عن الهدير عودة البطش الأموى بعد وفاة عمر بن عبدالعزيز، بأصحاب هذه الفرق التى لقى كل واحد منها مصرعه صلبًا[1]، ولاشتداد هذا البطش عن ذى قبل شدة بمجيء دولة العباسيين، ولاسيما عندما انتقلت «الإمامة» من «محمد الباقر» إلى ابنه «جعفر الصادق» .. فلقد تفنن آل العباس فى اضطهاد آل طالب تفننًا أعاد إلى الذاكرة الشيعية ذكرى «**سلمان**» كإنسان كان قد أدرك رسالة **محمد** على وجه التمام فقام آنذاك مدافعًا عن حق «علىّ»...

وإذن .. **سلمان**، وهو «الحلقة الواصلة بين محمّد وعلىّ»!..

من هنا اتخذ «**سلمان**» فى التفكير الشيعى صورته النموذجية ورمز إليه بالـ «**س**»

كان أبو الخطّاب محمد الأسدى[2] هو الذى أدرك رسالة **سلمان** بكل

---

(١) راجع «لسان الميزان» ج٧.

(٢) قتل فى خلافة المنصور «١٣٨هـ» ولكن مذهبه عاش فى المذهب الإسماعيلى.

قوتها، هذه الرسالة التى بذر بها سلمان بذور العدل فى رقعة واسعة من رقاع الدنيا وهى نفسها التى نمت إلى مذهب الشيعة واستحالت فى الإسلام شوقًا إلى الحياة الأبدية واستحق صاحبها عن جدارة أن يطلق عليه الفرس نعت «**باك**» أىْ «**الطاهر**».. ومن ثم كانت «الخطّابية» أول فرقة من فرق «السينية» أحاطت «السين» بإطار القدسية. ولما كان **سلمان** هو السبب فى قيام الدعوى الشيعية وصاحبها فقد أصبح «السين» = النموذج الأول للأسباب بتحول سلمان إلى نموذج أول للأسباب، وهى الروابط التى تربط بين الأرض والسماء، بدأ دور «السين» ومن حوله، كنموذج، استدارت الفرق الشيعية ترى «**الباب**» الذى يدخل منه «النور الشعشعانى» ويصل المؤمن بالحضرة الإلهية..

ولكن ..

إذا كان الـ «ع» هو النموذج الروحى المناظر لشخص «علىّ» وإذا كان الـ «س» هو النموذج الروحى لشخص «سلمان»، فلابد من أن يأتى نموذج روحى يكون مناظرًا لشخص محمد عليه السلام. ومن هنا رمز إلى محمد بالـ «م» فقد ، أصبح «الميم» = النموذج الأول للنبى، وبين هذه النماذج الروحيّة الثلاثة المناظرة لهؤلاء الأشخاص التاريخيين صيغت الصلات المتبادلة عن طريق تحديد الأفعال الخاصة بكل واحد من هذه النماذج،

فأما «**الميم**» فمتغير ناطق ودعوته تنشر، ظافرة، الأوامر الإلهية

وأما «**العين**» فساكن صامت متربّع فى الوسط مهيمنًا على الكون..

وأما «**السين**» فهو الطريق الذى يصل المؤمن بالحضرة الإلهية

وهكذا صيغت الصلة بين هذه التصورات الثلاثة للفعل الإلهى عند الشيعة، فقد أصبح «الميم» الصورة المادية للروح، والتى تطبع أوامرها فى

القابلية المطلقة لـ «العين» وتأمر بتنظيم العالم عن طريق تشخيصات «السين» هذا النموذج الروحى الذى سنجد مداه فى تلك الرسائل التى سطرها **الحلاّج**، فى مغرب حياته، تحت اسم «**طسين**».

من هذه اللمحة السريعة نفهم ما هو المقصود بـ «الميم» و«السين» و«العين» عندما نلقى **الحلاّج** يحدثنا بهذه الألفاظ التى انشعب بها المذهب الشيعىّ إلى «ميمية» و«عينينة» و«سينية» وإن كان القائل بـ «الميم» هو القائل بـ «العين» والقائل بـ «السين» لأنه مذهب تجمعه بوتقة واحدة، وهى العقيدة القائلة بحلول جزء من النور الإلهى فى شخص «علىّ» ثم فى شخص بعد شخص من نسل «علىّ»، وهى عقيدة سنجد صداها السريع فى أفق التفكير الحلاّجى عندما اشتد توهج هذا «النور» فى الأرجاء الشيعية، وانعكس فى أكثر من واحد من أبناء جعفر الصادق .. فلقد حارت الشيعة عقب وفاة جعفر الصادق فيمن من أبناء الصادق قد حلّ فيه هذا «النور» وأدى اختلاف الرأى بـ «الإمامية» إلى الانشعاب إلى فرق ليختار كل فريق واحداً من هؤلاء وكانت الفرقة التى نقلت «الإمامة» إلى «الأسرة» من هؤلاء الأبناء وهو «**إسماعيل**» هى التى عكست أضواءها على المذهب السياسى **للحلاّج**، ولما كانت التهمة الجوهرية فى محاكمته والسبب الحقيقى فى استشهاده هو الدعاية إلى الحركة السياسية لهذا المذهب الدينى الذى لعب أخطر دور شيعى على مسرح التاريخ السياسى عندما استقامت دولته بالفاطميين، فهذا يحتم علينا أن نلقى نظرة سريعة على مبادئ هذه الفرقة وأهدافها، ومن هنا نبدأ فنقول :

إنَّ هذا الفريق الذى نقل «الإمامة» إلى إسماعيل قد نقلها إليه وإسماعيل فى طى الاستتار غير ظاهر .. هذا الفريق كان هو، وحده، الذى يعلم أن إسماعيل حىّ ولم يمت، كما كان أبوه، الصادق، قد أشهر على موته

خيفة عليه من بطش المنصور العباسي، الذى لم يفته الأمر، ويبعث إلى الصادق يقول «إن اسماعيل لم يمت .. إسماعيل رؤى بالبصرة» وليهوى الصادق بعد هذه الرسالة مباشرة صريعًا بسمّ عباسىّ، ومن ثم فقد حتم الظرف أن يظل إسماعيل مستتراً حتّى يتهيأ الأمر لظهوره على مسرح التاريخ بيد أن كيف ؟!

كيف يمكن الدعاية إلى ظهور امرئ كان قد أشهر على موته؟

أمر، ولا جدال، جدّ عسير اعتصر وتفكير ذينك الاثنين اللذين كان كلاهما مولى «الصادق» ومخلصًا فى حبه للصادق ولإسماعيل، وهما «المبارك» و«القدّاح» اللذان تزعما هذه الفرقة التى عرفت باسم «السبعية» لتوقفها على إسماعيل، وهو الإمام السابع فى بيت الشيعة الإمامية، وطلعت على الناس تحمل اسم،

الإسماعيلية

من فكرة انقدحت شرارتها على جبين «القداح» صيغ هذا المذهب الذى كان له أثره الخطير فى تاريخ الفكر الإسلامى وذلك عندما هبَّ هذا المولى الأهوازى الأصل ينظم المنهج السياسى لظهور **إسماعيل**، وإظهار دولة الإسماعيليين.. فمن معاقله فى البصرة، حيث إسماعيل قد استتر عن الأعين وضع «القدّاح» الخطط المحكمة لحركة تبشيرية قوامها اثنا عشر داعيًا وسبعون مبشراً أرسلهم يجوبون أرجاء الإمبراطورية العباسية يثيرون الشكوك فى نظام الحكم العباسى، وأرسل صوته من خلال حناجرهم مدوياً فى مسمع العصر بأن الأرض قد ملئت ظلمًا وجوراً ولكنها، كما ملئت جوراً وظلماً، ستمتلئ عدلاً وهدى على يد «**مهدى**» وشيك الظهور ...

وهكذا انساب المبشرون، تحت ستار «التقيّة»، يحولون الانتباه إلى

«مهدى» منتظر فإذا ما ظهر إسماعيل كان هو هذا «المهدى المنتظر»!

وسريان النار فى الهشيم سرت الدعاية من البصرة إلى **«مهدى منتظر»** من آل طالب وسريعة تغلغلت فى أرجاء الإمبراطورية العباسية لما كان لآل طالب من مكانة مكينة فى قلوب الناس.. ونستطيع أن نلمس أثر تغلغلها ومداه عندما أراد المنصور العباسى تحويل النظر فسمى ابنه إلى «المهدى» إشعاراً إلى أن «المهدى» هو من آل العباس لا من آل طالب !

من الحقيقة، إذن، تولد الأسطورة !..

لاجدال فى أنّ فكرة **«المهدى المنتظر»** ليست إلا بدعة، ولكن هذه البدعة لم تكن إلا دفقة من الواقع، وتشبث الإسماعيلية بها كانت له دلالات أبرزها كان أن هذه الفرقة كانت تعلم أن إسماعيل لم يمت، كما كان أبوه قد أشهر على موته تقية من بطش المنصور به، وأن لابد لها من الدعاية له وتهيئة الأذهان إلى ظهوره، ولما كان لا يمكن الدعاية لظهور إنسان أشهر على موته إلا بوسيلة عاطفية، فقد نبتت هذه «الفكرة» وبالفعل تهيأت الأذهان لظهور إسماعيل؛ ولكن السلطان العباسى كان فى عنفوان شدته ومن ثَمّ مرت الأيام وثوى إسماعيل دون أن يتهيأ الظرف لظهوره على مسرح التاريخ السياسى، غير أن الفكرة عاشت عالقة، لا كبدعة وإنما كعقيدة، بأهداب الناس إذ تحول دعايتها بها إلى ابن إسماعيل.. فليس إلا عندما هبّ «المبارك»، المولى الآخر لإسماعيل، يقول «لن تخلو الأرض أبداً من أمام حىَ قائم، إما ظاهر مكشوف، وإما باطن مستور»، أدرك كل إسماعيلى أن إسماعيل قد فارق هذه الأرض، وأنّ «الإمامة» قد سيقت إلى ابنه **«محمّد»**، بينما عملا بسلاح «التقية»، سيظل مستتراً حتى يحين وقت الظهور!..

بمحمد بن إسماعيل بدأ دور **«الأئمة المستورون»**، وبانبثاق هذا الدور كان لابد أن تقوم «دولة مستترة» تؤلف وحدة قوامها الصفوة المختارة من

الإسماعيليين، ويقف على رأسها «**المهدى المنتظر**» وهو قائم الزمان، وبذلك بدأت مرحلة من أخطر المراحل السياسية فى تاريخ أواسط العصر العباسى، كما تطلع بها علينا حركة التبشير التى نظمها «القداح» وقد نمت إلى قوة عارمة متخذة من مدينة «القدس» ومن منطقة السالمية فى شمال سوريا مراكز لبث الدعوة إلى «**المهدى المنتظر**»، فإنما إذا كان «الإمام» مستوراً تقية فلابد أن تكون حجته ظاهرة ويكون دعاته ظاهرين .. وإما ما هى الحجّة الجريئة ومَنْ هم الدعاة؟ فأسئلة تأتى الإجابة عنها من نفس الوسائل التى حددن معالم هذه الخطة الجريئة التى اختطها «**القداح**» لتحطيم الخلافة العباسية وإظهار الخلافة الإسماعيلية، وأدت بالفعل إلى قيام الدولة الإسماعيلية فى تونس ومصر تحت اسم الفاطميين...

فلقد تمثلت هذه الوسائل فى حركتين مهدت الأولى للأخرى، ولما كان اسم «**الحلاج**» قد اقترن بالحركتين، الأولى كانت فى مطلع حياته، واتهم بسببها أنه متآمر شيعى ضد الدولة العباسية، والأخرى كانت فى مغرب حياته، واتهم بأنه أحد أركانها وكان هذا السبب الحقيقى فى استشهاده، فإن إلقاء نظرة سريعة على هاتين الحركتين يعيننا على تكوين فكرة واضحة عن شخصية **الحلاج** ومن هنا نبدأ فنقول: ...

أول مظهر من مظاهر الخطة التى وضعها «القداح» للإطاحة بالعرش العباسى كانت «**ثورة الزنج**».

كانت «البصرة» مسرحًا أول لهذه الحركة التى هزّت أركان العرش العباسى بأعنف الهزات! فأراضى البصرة يملكها العباسيون، وهؤلاء يملكون «سوداً» يعملون لهم فى أراضيهم يجلبونهم من سواحل أفريقيا الشرقية إلى حيث يطرحون حبات عرقها ذهبًا فى أيدى الخلفاء والولاة ولايعيشون هم إلاّ على السويق والتمر..

إلى هناك اتجه «عليّ بن محمد» [1]، وهو طالبى من نسل زين العابدين، حيث قام فيهم مذكرًا بما كان لبلال الحبشى من قدر عند رسول الله، وبما كانت عليه عند الرسول مكانة سعيد بن جبير «سيد التابعين»، فرافعًا صوته داعيًا أهل الإسلام أن يرفعوا إلى طبقة الإنسانية إخوانًا لهم جردوهم من إنسانيتهم ظلمًا، وعدوانًا وضعوا لهم اسمًا هو «**العبيد**»...

واندلعت الثورة واشتعلت وسرعان ما تطورت من حركة ضد ظلم الملاك إلى حركة ضد الدولة، وذلك عندما انضمت الفرقة السودانية فى الجيش العباسى، إلى إخوانهم فزادوهم قوة حتى امتلكوا البصرة و«الآبلّة» و«عبادان» و«الأهواز» و«واسط».. غير أن السلطان العباسى تمكّن من إخماد هذه الثورة ولكن بعد أن كانت تمكنت من زعزعة أركان صرح آل العبّاس، إذ كان من أثرها أن تراجع الظلال العباسى عن مصر وانحسر عن خراسان بقيام دولة شيعية فيها هى دولة «آل سامان»... وأما أهم ما تركته هذه الحركة (التى دوخّ بها على بن محمد من حصنه «المختارة» الدولة العباسية أربعة عشر عامًا وزهاء أربعة أشهر، من سنة ٢٥٥ـ ٢٧٠هـ إلى سنة ٨٦٩ ـ ٨٨٣م) فكان تنبه العصر إلى اسم كان صاحبه عهد ذاك فتيًا، «الحسين بن منصور»، والقبض عليه لأول مرة متهمًا بأنه متآمر شيعى ضد حكم آل العباس...

وأما المظهر الآخر من مظاهر الخطة التى وضعها «القداح» لدكّ الصرح العباسى من أساسه فكان فى: **حركة القرمط**.

---

(١) «تأثر بعض المؤرخين بدعاة البيت العباسى الذين رموه بأنه دعى النسب انتقاصًا لقدره».

تزعم هذه الحركة التى كانت بالفعل المعول الهادم للبناء العبّاسىّ، وإقامة الفاطمىّ بنسل إسماعيل أقرب تلامذة «القداح» إليه، فبعد أن كان «محمّد ابن كرميتّى» داعيًا إسماعيليًا، تزعم بعد وفاة «القدّاح» ٢٦٠هـ/ ٨٧٤م، نشر الرسالة الإسماعيلية التى نشطت به نشاطًا فذًا حتى أصبحت قوة عارمة يخشاها السلطان العباسى، وذلك غداة ابتنى «كرميتى» بالقرب من الكوفة، «**دار الهجرة**»، الذى أصبح المركز الرسمى للقيادة الإسماعيلية والحصن الذى أكمل فيه «كرميتى» المنهج السياسى للمذهب الإسماعيلى، وهو المنهج الذى تمكن من إظهار «الخلافة المستترة» بـ «**عبدالله المهدى**» وإقامة دولة الإسماعيليين فى مصر تحت اسم أبناء فاطم أو الفاطميين .. ومن هنا نستطيع القول، بأننا نقرر واقعًا تاريخيًا إذا قلنا بأن حركة «كرميتى» هذه لم تكن إلا نبعًا نابعًا من شخصية «كرميتى» نفسه، لما اتسمت به هذه الشخصية من قدرة فكرية!. إن «كرميتى» الذى جاء يمثل غليان الروح فى جسم الأمة الإسلامية ضد الظلم والجور، كان ضليعًا فى الفلسفة الهلينية وتابعًا للأفلوطينية، ومن هنا تناولت حركته بالإصلاح كل مرفق من مرافق العصر.. فهو وإن كانت حركة سياسية استهدفت رد الحق إلى نصابه تفانيًا فى حب الـ «ع»، فإنما هى أيضًا حركة فكرية اجتمعت فيها الدعوة الشيعية «الغُنُصْ» الهيلينى ومازجته الأفلوطنية وتوجته كلمة الـ «م» القائلة بأن أول شىء أبدعه الله كان «العقل». وعلى هذا الأساس جاءت عقيدتها «بالفيض والفيوضات» ثم هى، بالتالى، حركة اجتماعية قامت على نظام اشتراكى بحت ركزت فيه على المساواة بين الفرد والفرد عملاً بمبدأ الـ «س»...

من ثم فحركة «كرميتى» وإن كانت حركة سياسية، إلا أن مضمونها الاجتماعى يحمل حق العيش للجميع وفى واقعها لم تكن إلا امتدادًا لثورة

الزنج.. وبهذا المبدأ الذى حمله المبشرون من «دار الهجرة» وراحوا يبذرونه فى النفوس حيثما ساروا حتى ينتهى بهم التطواف إلى «مكة» فى موسم الحّج من كل عام حيث يقدمون تقاريرهم السرية إلى «الدعاة». وهؤلاء يتولون حملها إلى المركز الرئيسى للقيادة الإسماعيلية، وقد تغلغلت هذه الحركة فى النفوس وعظمت فى جسم الأمة الإسلامية وتضخم عدد أتباعها بينما راح اسم «كرميتى» يدوّى فى مسمع العصر يثير الفزع بين عبيد المال عامة ويقذف الهلع فى قلب الدولة العباسية خاصة، ومن هنا بدأت الدعاية ضد هذه الحركة تكتمل وتأخذ مجراها.. ولما كانت كل حركة، بعد ذلك، لاتتفق ومصلحة الدوله ترميها الدولة بالإلحاد، وتحاول القضاء عليها بحجة الصالح العام فقد شن السلطان العباسى على «كرميتى» هذا السلاح، وانطلق يقذف أتباعه بتهمه الإلحاد. لقد كانت الدعاية العباسية من القوة بحيث ظل عالقًا، حتى اليوم، ببعض الأذهان أن اسم كرميتى، الذى حورّه اللسان العربى إلى «**قرمط**»، اسم مرادف للإلحاد، وهذا أمر تنقصه من أساسه الحقيقة التاريخية.

ولكن لما كانت هذه التهمة هى نفسها التى وجهها اللسان العباسى إلى الحلاج، وكانت السبب الحقيقى لاستشهاده عندما رمى بالكفر، واحتج عليه بأنه «داع» من أخطر دعاة القرامطة، حتى إنه عُرِضَ مصلوبًا لثلاثة أيام بسبب ذلك، فهذا يحتم علينا إلقاء لمحة على؛...

المذهب القرمطى

ينهض «**المذهب القرمطى**» فى تفكيره الإلهى على أساس التنزيه البحت!..

ومن هنا كان قوله بنفى الصفات وتعطيل «الذات» من جميع الصفات، وقوله هذا يستقيم على منطقه بأن الذات الإلهية، بما هى «ذات»، لايمكن لفكر، الإحاطة بفهم ماهيتها. ثم، فى تأثر بالأفلوطينية ولكن فى إخلاصه إلى

قول الرسول، عليه السلام، بأن أول شىء خلقه الله كان «العقل» يعلن هذا المذهب رأيه فيقول:

«نقول فى القدم إنه ليس بقديم ولا محدث، بل القديم هو أمره وكلمته المحدث هو خلقه وفطرته».

أبدع بالأمر العقل الأول، الذى هو تام بالفعل. ثم، يتوسطه أبدع النفس الذى هو غير تام. ونسبة «النفس» إلى «العقل» هى نسبة الولد إلى الوالد والنتيجة إلى المنتج. ولما اشتاقت «النفس» إلى كمال «العقل» احتاجت إلى الحركة من النقص إلى الكمال، فحدثت الأفلاك السماوية وتحركت حركة دورية بتدبير «النفس». وبهذه الحركة حدثت الطبائع البسيطة وتحركت هى أيضًا حركة استقامة بتدبير «النفس» أيضاً، فتركبت المركبات من المعادن والنبات والحيوان حتى الإنسان واتصلت النفوس الجزئية، وهى التى فاضت عن «النفس» بالأبدان.

وبهذه الطريقة التنازلية يصبح «الوجود المطلق» عاقلاً ومعقولاً، ويتجلى فى صورة الألوهية، بصفات مختلفة تنطبق على كل مراتب الوجود. وهو إذ يتجلى فى كل مخلوق ببعض صفاته، يتجلّى فى الإنسان الكامل بجميع تلك الصفات، ولذا أصبح الحق والخلق عينًا واحدة فى صورة الإنسان الكامل. وأما من هو هذا «الإنسان الكامل»؟، فهو من يكون «كلمته» تعالى ... هذه «الكلمة الإلَهية» التى تتجلى فى كل دورة من الزمان فى صورة «نبىّ» أو «ولىّ» والتى ظهرت فى صورة من كان حقًا «الإنسان الكامل» محمّد!..

«محمّد»، هو «الإنسان الكامل»، ومن ثَمَّ فهو «كلمة الله». ولما كانت هذه «الكلمة» قديمة، فيكون النبىّ هو «نور الله» الذى كان له وجود قبل وجود الخلق، وعلى ذلك يكون الكون قد خلق من «النور المحمدى»..

هذا هو جوهر «**المذهب القرمطي**» الذى أهالت السياسة العباسية عليه رماد الإلحاد.... وعلى الرغم من أن هذا المذهب هو الذى أشاع فكرة «النور المحمدى» فى أرجاء العالم الإسلامي، فمازال عالقًا بالكثير من الأذهان أنه مذهب موغل فى الإلحاد....

حقيقة أن فكرة «النور المحمدّى» قد بدأت ١٢٨هـ/٧٤٦م من «عبدالله بن الحارث» عندما اتخذ لفكرته هذه قاعدة من الحديث الشريف القائل «أول ما خلق الله نورى» ولكن «**المذهب القرمطي**» هو الذى استمسك بها وأشاعها، ومن هنا نرى أنه مذهب ينهض على أساس عميق من الإسلام كما نراه يشتمل على نواحٍ لا غنى عنها فى تكوين الفكرة الناضحة عن الألوهية، وهى أن الله منزه، من كل وجه، عن جميع صفات الحوادث وأنه ظاهر، من وجه آخر ، بصور جميع الحوادث، وهى نظرة تعود بأسبابها إلى مصدر العقيدة الإسلامية نفسه، ففى الكتاب العزيز يجىء القول بأن الله هو الظاهر الباطن، ومن هذا المدد استمد هذا المذهب قوله بأن «الخلق الظاهر هو الحق الباطن» .. وهذا هو السبب الذى عُرِفَ «كرميتّى» بسببه بأنه مؤسس مذهب «**الباطنية**» الأولى ليصبح لقب «الباطنية» علمًا على الشيعة الإسماعيلية حتى اليوم ...

صفوة القول، إذن ، هى انتفاء تهمة الإلحاد عن هذا المذهب الذى ولدّه، فكر شعَّ أمامه الوجود بأنوار الألوهية، فرأى كل ما فيه من مظاهر نفحات قدسية.. فلقد لزم عن القول بـ «الفيوضات» القول بـ «وحدة الشهود» والإيمان بأن «كل عمل وكل فكر إنما هو فى الحقيقة لله»، ثم لزم عن هذا الإيمان لوازم أخرى كان لابد أن تكون له نتائج من أهمها فى هذا الصدد الإيمان بأن العالم وكل ما فيه خير فى ذاته. أما ما يسميه الناس شراً فهو فى نظر هذا المذهب عدم محض، أى عدم وجود صفات إيجابية، فليس للشر وجود حقيقى بالنسبة لله الذى ليس فى طبيعته تقابل ...

إن الشر من الأشياء المتقابلة بالتضاد، ومن ثَمَّ فوجوده قاصر على علم الظاهر حيث تعرف الأشياء بأضدادها.

ثم لزم عن قول هذا المذهب بوحدة الشهود قوله بنسبية الأديان، أى بصحة جميع العقائد الدينية أيًا كانت، فإنما الله، وهو الهوية السارية فى جميع مراتب الوجود، هو عين كل معبود يعبد، ولكن الناس متفاوتون فى درجات الكمال بتفاوت كمال الصورة الإلَهية التى يصورون بها الله فى عقائدهم وعباداتهم، وإذا كان فى كل عقيدة وفى كل دين شىء من الحقيقة فأكمل الأديان تلك التى أرسل بها الرسل، وأكمل هذه على الإطلاق «الإسلام»..

ذا هو الأساس المذهبى لحياة «**الحسين بن منصور**»... أساس اتّخذ مادته من القرآن، ومدده من المقاييس الفلسفية، فضمَّ إليه جميع عناصر البشر، وترفق بكل الأديان فى احتضان للـ «م» وللـ «ع» وللـ «س»، وأصبح أصحابه يلعبون دورهم الحرى، فى دائرة التفكير الإسلامى حتى أصبح الكلام فى حلول «اللاهوت» فى «الناسوت» موضوع البحوث الكلامية ومحور جدل وجدال «أهل الكلام»... ولكن! هنا يجب أن نتنبّه إلى حقيقة جوهرية لها مفهومها الدقيق لتعلقها بهذه الشخصية التى نتناول تاريخها بالبحث، فنقول:

لم توجد فرقة شيعية ادعت بأن أحد هذه النماذج الثلاثة يمكن أن يكون الله بجوهره!.. فعند الشيعة، بل وعند جميع الغلاة منهم، أن الله منزه ولا يمكن معرفته فى ذاته، وذاته فوق كل وصف، وإنما الأمر هنا أمر تجلّى، ونوع هذا التجلّى يختلف وفقًا للنموذج الذى اختارته الفرقة سواء كانت «ميمية» أم «عينية» أم «سينية» ... ومن هذه الفرقة الأخيرة كان سهل التسترىّ» ومن كان فى غضون هذه الفترة الزمنية للحسين بن منصور

أستاذًا، فلقد ملأ فؤاد التسترىَ لمحمّد حبٌ حتّى إن الصوفية من الشيعة بعده أصبحوا، ماعدا قلة، من «الميمية». وإن كان لم يستعرْ هذا الحب فى قلب «**الحسين بن منصور**» غداه، بدأت حرارته ترتفع وتتزايد فى أعقاب كل درس من «التسترى» كان يتلقاه ويتعمّق مثلما استعر فى نفسه صداه وهو فى انصراف إلى داره كلما يسير على شاطئ «نهر السلام» هبّت فى الأفق أنفاس الغروب ....

إلى داخل جدر تلك الدار يتعقب الخيال منا الحسين، وتحت الضوء الهادئ للقنديل المعلق آنًا، وبين اللهبً الحائر للشمع الدامع آنًا آخر، يراه يسير إلى حيث يجلس مسبل الجفنين على «القرآن العظيم» تقلّب يده الصفحات منه فى تمهل، وعند بعض آى تروح السبابة منه إليها تشير مدفوعة بعمل فكر تغلغل إلى ماورائها وما فى باطنها من معنى، ليعقبه رنوٌ رصين يسبح بالفكر إلى أفق التأمل البعيد ... حتى إذا ما أحس الحسين بالوسن قد أقبل وتأهب لاستقباله على فراش لا يكاد يلقى على وسادته رأسًا أثقله، غفا، ثقل التفكير إلا ليهبّ من جديد تلبية لنداء يدفع به إلى حيث لا أحد! لا أحد خلا شواهد من الحجارة تستدر من العابرين بها العبرات وتناديهم بالعبر ... فليس إلا من السكون الحافً بساكنى الثرى يستلهم سر الحياة والردى وليس إلا إلى الصمت العميق كان لابد يتجه السؤال:

من أين كان إلى هذه الدنيا المجىء؟

وإلى أين؟

إلى أين يكون عنها الارتحال؟ ...

من أين جاء هذا الكون العاكس رواه على مدى الآفاق؟

ومن أين ؟

من أين جاءت هذه الحياة العارمة بفيض الحبّ .. بالحنين و.. الأشواق؟

وإلى أين؟

إلى أين سيمضى وميض الشعور ولهب الوجد .. وضريم الجوى؟

إلى أين؟

إلى أين ستمضى نبضات هذا القلب.. هذا القلب الطاوى الوجود بحنينه الظامى؟!

وإلى أين؟

إلى أين ستمضى هذه النفس.. هذه النفس المتوغلة فى الكون بإحساسها العطش للطلاقة المترفع عن عالم الثرى؟!

أسئلة ....

أسئلة ، كان لابد أن يحوم من حولها الفكر من الحسين، وهو فى حضن الليل، قد لفه السهر مساهراً طيوف من طواهم موج الزمن، وعلى ذكراهم أرخى سجوف النسيان.. إذن !

حقًا ما هو هذا الكون ومن هو «أنا»؟

من أين جاء هذا الكون ومن أين إلى هذا الكون جئت «أنا» ؟

وإلى أين جاء هذا الكون سأمضى «أنا» ؟

إن الحسين ليطوى الهدى بمقلة حيرى تنادى الجواب ولا يطويه إلا لتعتريه نفضة من شعور تناديه بأن فى أعماق الوجدان يكمن الجواب!

حقًا، مهما ترامت العين فى مرتمى الآفاق فلا جواب شافٍ من الخارج يأتى عن مـا يلقـيـه العـقل من سـؤال.. إذن، فليكف تيـار العـقل عن الاسترسال... ولتبدأ الذات فى الاتجاه إلى عالمها مستهدفة الغوص حتى القرار فى أعماق هذا العالم الداخلى حيث من ثنايا هذه الأعماق يمكنها الظفر بالجواب ... هذا الجواب الذى بدأ فى الحسين فى مطلبه منذ هذه الفترة الباكرة من حياته وأسهد البحث عنه له مقلة! فلقد تزوّد الحسين بزاد «الطريق» إلى «عالم القلب» ..... وبدأ ليل السهر ..

إلى هذا العـالم، عـالم الداخل، تنّبه الفكر من الحسين وخيوط الفجـر تسبح به بعيداً عن المثاوى إلى حلقة التسترى حيث الدروس تستدير من حـول التصـوف وترسم تخطيطًا عـامًا لصـورته وأهله والتطور التـاريخى لنشأته ولمعناه ولاشتقاقه ولأصله... تلك كانت البيئة التى انتهل الحسين منها ثقافته الروحية الأولى.

الإطار الروحي لحياة الحلاج

من شفاه التسترىّ كان لابدّ للحسين أن يسمع أن التصوف فى الإسلام لم يبدأ طفرة، وإنما تطوّر من زهد إلى زهد صوفى، فإلى تصوف. وإن كانت كلمة «صوفى» قد سبقت هذا التطوّر، فإن الوليد بن القاسم يحدثنا قائلاً: «كان قوم فى الجاهلية يقال لهم «صوفة» انقطعوا إلى الله عز وجل وقطنوا الكعبة فمن تشبه بهم فهم الصوفية»[1].

ومن عبد الغنى بن سعيد الحافظ يأتينا التعريف بأن:

«هؤلاء المعروفون بـ «صوفة»، ولد الغوث بن مرّ بن أدّ» [2].

وأما مَنْ كان الغوث بن مرّ؟ فهو ذلك الذى انقطع إلى الله، وانفرد بخدمته، وقطن الكعبة، وأصبح أمر الإجازة بالحج للناس معقوداً له. ولما كان يقال لكل من ولّىَ من «البيت الحرام» شيئًا من غير أهله أو قام بشىء من المناسك «صوفة» فقد أطلق هذا النعت على الغوث[3]، ثم لحق بولده من بعده كما بذلك يحدثنا الزبير بن بكار قائلاً:

«كانت الإجازة بالحج للناس من «عرفة» إلى الغوث بن مرّ بن أدّ.. ثمّ كانت فى ولده وكان يقال لهم صوفة[4]».

ويزيدنا عقال بن شبة تعريفًا فيقول:

«كان الحج وإجازته للناس من «عرفة» إلى «منى»، ومن «منى» إلى «مكة» لـ «صوفة» حتى أخذتها «عدوان»، فلم تزل فى «عدوان» حتى أخذتها «قريش».

---

(١) «ابن الجوزى» ج «٤».
(٢) «ابن الجوزى» ج «٤».
(٣) «ابن الجوزى» ج «٤».
(٤) «ابن الجوزى» ج «٤».

التصوّف من ثَمَّ يكون، وفقًا لهذه المراجع، قد عرفه العرب قبل قريش وتخلفوا به لعهد الرسول عليه السلام تشبهًا بالـ «الصوفة» من حيث الانقطاع إلى الله ليكون بدوره السبب الذى كون على مرّ الأيام تلك الطائفة من المتألهين الزاهدين من حكماء العرب الذين قاموا بمجاهدة النفس ولم يتقبلوا التوسل بالوسطاء إلى الله، ودانوا بعقيدة التوحيد الخالص.. وهؤلاء هم الذين يذكرهم التاريخ تحت اسم «الحنفاء» [1] ومَنْ تميزوا بحدة الزهد والنسك والورع، ومن بهم بدأ التصوف يتخذ معالم تكوينه فى البيئة العربية، ومثلاً على ذلك كان «زيد بن عمرو القرشى» و«أمية بن عبد الله المعروف بأبى الصلت»[2].. فأما فى الأول فقد اتخذ التصوف مظهره الداخلى من حيث التأله ومناجاة الله فى رؤوس الجبال والتهجد فى «حراء»، وأما فى الآخر فقد اتخذ التصوف مظهره الخارجى من حيث لبس الصوف وخلعه على نفسه «المسوح»...

وهنا كان لابد أن يأتى من دروس التسترىّ التعريف عن «الصوف» وعن «المسوح»، وهو أن كلمة «تصوف» ليست منسوبة إلى الصوف لأن الزهاد العرب حين لبسوا الصوف لم يلبسوه إلا إخضاعًا للنفس، لأن لبسه كان عهد ذلك يعيب المياسير، وبرهان ذلك تلك الأبيات المحفورة على جدران «دير هند» والقائلة:

ابنى المنذر عام انقضوا	بحيث شاء البيعة الراهبُ
تنفع بالمسك ذفاريهم	وعنبر، يقطبه القاطبُ
والقزّ والكتّان أثوابهم	لم يجب صوف لهم جانبُ [3]

(١) «الملل والنحل» للشهرستانى ج «٢» وج «٤» .
(٢) «الملل والنحل» للشهرستانى.
(٣) «معجم البلدان» ج «٦».

من هذه الأبيات نفهم لماذا لبس النعمان بن المنذر، حين زهد في الملك، الصوف [١].

وأما كلمة «المسوح»، ونسبتها إلى المسيح، فمن المحتمل أن يكون المسوح في بداية انتشاره محاكاة لثياب الرهبان. فلقد كانت المسيحية، غير الكنسيّة، منتشرة قبل الإسلام بين قبائل شمالي شبه الجزيرة العربية، وكان العرب يجلّون الرهبان ويعظمونهم ويضربون الأمثال بأنوارهم المنبعثة من صوامعهم في ظلام الليل، فلم يكن من الغرابة، إذن، أن يميل زهاد العرب إلى محاكاتهم وأن يلبسوا المسوح تعبيراً في التشبه بهم[٢]، لما كان قد علق في أذهانهم من أن هذا النوع من اللباس المصنوع من الشعر أو خشن الصوف[٣] كان لباس عيسى[٤] ... ثم لما جاء الإسلام انتشر لبس الصوف عن ذي قبل، وذلك لأن الرسول عليه السلام، كان يستحب لبس الصوف تواضعًا، ولذلك اتصل حبل الصوف بين زهاد ما قبل الإسلام وما بعد الإسلام كعلامة على نفض اليدين من المال، لأن لبسه كان في الأصل من علامات الفقر وأما كان نفض اليدين من المال، لتصفية النفس من شواغل المادة أول علامة من علامات الزهد، فهذا مما يجعل الأصل من كلمة «تصوف» منسوبًا إلى الصفاء، وسيان كانت هذه الكلمة مشتقة من كلمة «سوفيا» اليونانية، التي تعني «الحكمة» وتحمل في مدلولها معنى الصفاء، أم كانت غير مشتقة منها، فإن كلمة «تصوف» تعني الصفاء، وأن الصفاء هو نبع التصوف منذ كان تنسكًا معروفًا عند العرب قبل قريش، ثم في قريش من بعد إلى أن تكونت ثماره وجاءت متمثلة في الزهد الإسلامي.

---

(١) «معجم البلدان» ج «١».
(٢) راجع «الفيض الوارد» للألوسي.
(٣) «نفحات الأنس»
(٤) «الحيوان» ج «١»

الزهد الإسلامى الأول

رفرف الزهد على العالم الإسلامى وسادت نزعته قويةً فى القرن الأول الهجرىّ لسببين أساسيين تضمنا مرحلتين مختلفتين ·

الأول ـ الخشية مما جاءت به الآى من ذكر عذاب الآخرة، وفى هذه المرحلة اتسم الزهد بالخوف الإلَهىّ.

الآخر ـ الاستهانة التى استولت على الأفئدة بزخرف الدنيا من جراء نزاع المسلمين على الحكم، وفى هذه المرحلة اتسم الزهد باعتزال الدنيا والانعزال عن الناس.

فأما **النوع الأول** فكان معاصراً للرسول عليه السلام، وامتد إلى ما بعد زمنه بقليل، واتخذ معالمه بتلك الفئة التى هالها ما تحمله الآيات من أهوال التعذيب، وأدّى بها الخوف من العذاب فى الآخرة إلى تعذيب النفس فى الدنيا، فاصطنعت «المجاهدة» وركنت إلى «الزهادة» وهؤلاء هم أهل «الصفّة».

وأما **النوع الآخر** فقد أدّى إلى ظهوره وإلى انتشاره السريع، بعد وفاة الرسول أهوال التطاحن على الحكم. وما أدّى إليه هذا التطاحن من الحروب الأهلية الدامية التى وقعت فى القرن الأول الهجرى، وأدت إلى مصرع الإمام علىّ فى مسجد الكوفة.. ثم إلى مصرع السبط الشهيد الحسين بن علىّ فى كربلاء .. ثم الحوادث التى تتابعت من بعد على هذه الشاكلة ومواقف من ال إليهم الحكم تجاه آل بيت الرسول، إلى جانب التطرف العنيف فى الأحزاب السياسية، وازدياد التراخى فى الطبقات المترفة. كل هذه كانت عوامل حركت فى النفوس المرهفة الشعور بالفرار بالدين من الدنيا، وأوحت إليهم أن المشاركة فى الأمور الدنيوية شركة فى هذه المفاتن والفتن، وارتكاس فى الكفر، فاجتهدوا فى الاعتصام بالزهد ومجانبة الدنيا والانعزال عنها

باعتزال الناس .. فقد مضى زمن الرسول ومضى زمن «عليّ» صاحب الخلافة الراشدة وجاء الملك العضوض بمظالمه وفتنه ودسائسه الطاغية!

بهؤلاء الذين فرّوا بدينهم من الفتن ومفتتن الجماعات، ومنهم من كان يقابل تصرف وبذخ الأثرياء بما يتقاضه من التقلل والتقشف كـ «سلمان» و«المقداد» و«الغفاري» ممن بدأ بهم تاريخ التشيّع في الإسلام، بدأ هذا النوع من الزهد وظهرت حركته قوية عنيفة جارفة وأخذت في الانتشار على مرّ الأيام، حتى عمت أرجاء العالم الإسلامي، كما إلى انتشارها أدى الحزن والصمت والتفكير .. والحزن على آل البيت والصمت أمام متقلب الحادثات والتفكير في هؤلاء الذين يقومون بفروض الإسلام... بينما قلوبهم قد خلت من الورع السالم وبواطنهم قد فرغت من صادق الإيمان!

من هنا بدأ الزهد يتحول، في تطور تدريجي، إلى أقدم صورة نعرفها لملامح التصوف الإسلامي، وكان له بهذا التحوّل أن يتخذ مرحلة وسطًا جمعت بين طرفي الزهد والتصوّف وتمثلت في :

الزهد الصوفي

احتوت حركة الزهد الصوفي جميع الحدود الجغرافية بين بلدان العالم الإسلامي كأثر لتمركزها في ثلاث مدارس رئيسية، بدأت الأولى في البصرة وتتابعت الأخريان في خراسان، حيث كانت الواحدة للأخرى امتدادًا، في «بلخ» أولا ثم في «نيسابور» .. وبالرغم من التطور الفكري في داخل كل من هاتين المدرستين على حدة والذي أدى بدوره إلى التغيير في المسالك والمناهج فقد اتحدا في الأصل الذي صدرا عنه وهو:

مدرسة البصرة

في هذه المدرسة استهلّتْ حركة الزهد الصوفي تاريخها بنظرةٍ، روعّها الدم المسفوك في مسجد الكوفة، والدم الآخر المهدر على أرض كربلاء

بأيدى تعتصم وراء الصور الشكلية من فروض العبادات؛ فأرخت أهدابها عن عالم الظاهر، وتحولت إلى عالم الباطن، مستهدفة حياة روحية خالصة فى عبادتها غير قانعة بمجرد الصور الشكلية فى آدائها، كما عبر عنه نداؤه الذى جاء متمثلاً بمؤسس هذه المدرسة نفسه «الحسن البصرى»، القائل :

«مثقال ذرة من الورع السالم، خير من ألف مثقال من الصوم والصلاة»

هذه الجملة التى ألقاها مؤسس هذه المدرسة ومَنْ كان للإمام علىّ صديقًا وتلميذًا، ومَنْ منه كان قد عطّره الثناء، هى حجر الأساس فى صرح التصوف، والمبدأ الذى قامت عليه مدرسة البصرة وعليه تحددت أهم صفاتها، فهى جملة بنى عليها الحسن البَصْرىّ عقيدته، «وهو الذى وُصِفَ بأنه «من خيار التابعين» و«سيد الفتيان» «وكلامه شُبِّه بكلام الرسول عليه السلام» موقنًا كل اليقين بأن كل هذه الصور الشكلية من فروض العبادات إنما هى أفعال لا قيمة لها إلا من حيث هى مظهر خارجى لحياة روحية باطنة مكانها القلب وموطنها الوجدان ..

هذا الاتجاه الذى نحا به مؤسس المدرسة البَصْرية ناحية الوجدان لم يكن فى واقعه إلا إرثًا روحيًا تلقاه عن قطب أهل التصوّف الإسلامى قاطبة، الإمام **علىّ**، لارتباط إرادته به، وأخذه «علم الباطن» عنه .. وإذا كان «علىّ»، وهو ربيب النبىّ وأعلم المسلمين بجوهر الإسلام هو الذى «ألبسه الخِرْقَة وأخذ عليه العهد بالتزام الطريقة» يتبين لنا أنّ اتّجاه البصرىّ ناحية الوجدان كان صادرًا عن جوهر المثل الإسلامية، ونابعًا من عاطفة مرهفة أدىّ بها التعمقّ فى الصدور إلى التخلص من التلبس الحسىّ فى معنى العبادة والترفع بالشعائر والمراسم الى المعنى الباطن. ومن هنا يمكننا تلخيص مميزات هذه المدرسة وخصائصها .. فلقد استتبع اعتبار الزهد أمرًا باطنيًا، لا يؤبه فيه بالمظاهر الخارجية، أن تحوّل التفكير من الظاهر إلى

«المعنى» وانصبّ على «المعانى الوجدانية». ولمّا كان من أعمق المعانى الوجدانية مراقبة خطرات الفكر وخلجات النفس فقد دارت بحوث هذه المدرسة على «المراقبة»

وعن المراقبة انبثق معنى بعد آخر وهما :

«الحزن»

و«التوّكل»

فأما «**الحزن**» فكان نتيجة لازمة لأحداث العصر، وأما «**التوّكل**» فقد انبثق عن ينبوع الإيمان الخالص بالله كخالق تكفّل بِمَنْ خلقْ ... ومن هنا اتخذ «التوكل» مظهر الاستسلام المطلق لإرادة الله والتسليم لأمره بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى التواكل .. ولما كان معنى «التوكل» هنا هو إخضاع كل ما يصدر عن المخاوق للإرادة الإلَهية، فقد أدى إلى استحداث أصلين التزمت بهما المدرسة، وهما :

«الفقر»

و «الرضا»

فأما الفقر فكان نتيجة لازمة للمعنى من التوكل. وإذا كان مفهوم الفقر فى المجال «الصوفى» هو التجرد التام عن المادة، رمزًا للتجرد عن الدنيا، فإنما هو فى مدرسة البصرة يحمل معنى أعمق فهو يتطلب من الإنسان أن يرى وجوده وعمله وماله ومقامه كلها فضلاً من الله ..[1].

وأما «الرضا» فهو النتيجة المنطقية للمعنى من «التوكل»، وتعبيراً عن

(١) «جامع الأصول فى الأولياء» أحمد ضياء الدين الكمشخانلى

تصور أن الله هو «الحكيم» وعلى العبد الرضى بكل ما حكم. ومن ثم أدى ذلك إلى انبثاق «حالين» بلغت بهما هذه المدرسة ذروتها، وهما :

«الوجد»

و «الحب»

فأما «**الوجد**» فحال جاء نتيجة حتمية لتفتح الوجدان وثمرة للرياضة النفسية والمجاهدة الروحيدة. وأما «**الحب**» فحال كان حتمًا أن ينبثق عن حال «الوجد» ولفحاته النارية التى كان حتمًا، أن ترقى بالمحب إلى أرفع «المقامات» وهو مقام

«الخلّة»..

وفى رحاب «مدرسة التسترىّ» كان لابد أن يطرق مسمع الحسين بن منصور الحديث عن هذه المراحل التطورية التى ارتقت إليها «مدرسة البصرة»، وأن يسبح بفكره إلى هذه الذروة التى انتهت إليها هذه المدرسة بسبب تلك «المعانى الوجدانية» التى عبر عنها مؤسسها نفسه، وكانت بدورها سببًا فى إضرام جذوة «الحب الإلهى» بين حنايا تلامذته المباشرين، ومن أبرزهم من الطبقة الأولى من تابعى هذه المدرسة كان «مالك بن دينار» و«أيوب السختيانىّ» و«ثابت البنانىّ» وعلى وجه التخصيص «فرقد السنجعى».. فليس إلا من أيدى هؤلاء تناول أهل الطبقة السادسة من تابعى هذه المدرسة هذه الجذوة وأبرزوها إلى الوجود، من أبرزهم كان «عبد الواحد بن زيد»[1] و«إبان بن أبى عياش» و«يزيد الرقاشىّ» عندما جهروا بالقول بأن الحب هو، وحده، المشعل الذى ينير الطريق إلى الله! هذا «الحب» هو الذى حول أصحاب هذه العاطفة إلى أقباس ذوقية لم تعدْ ترى

(١) المتوفى «١٧٧/٧٩٣» وهو الذى أنشأ تلامذته أول «رباط» سنة «١٥٠» فى مدينة عبادان»، وهو الرباط الذى ظفر بشهرة واسعة ثم نشأ على أثره «الربْط».

غير المعانى وقذف فى قلوبهم اليقين بأنهم أجزاء موصولة بحقيقة سرمدية هى حقيقة «**الموجود الحق**»، وليحول هذا اليقين المحب من نسبة المحب إلى المحبوب، فشفت فيه البشرية، وتخللت روحه نفحات الألوهية، وللتعبير عن هذا الشعور نُحِتَتْ «**الخلّة**» واستعملت لأول مرة عندما تنفست عنها شفتا «كليب» وتطورت إلى نظرية كاملة عند «ربّاح بن عمرو القيسى»[1]، وتحددت معالمها بأبرز شخصية تنتسب إلى هذا الرعيل المتأخر فى مدرسة البصرة «**رابعة العدوية**»، إذ جاءت هذه الجليلة التى شمخت بها[2] مدرسة البصرة تعبر تعبيرًا دقيقًا عن هذا «**المقام**» الذى استحدثه «ربّاح» وأصبح من أخطر «المقامات» التى تأدّت عن «حال المحب» فى تاريخ التصوّف الإسلامى، لا لأن الصوفى إذا بلغ «مقام الخلة» هذا سقطت عنه التكاليف فحسب، وإنما لأنه فى هذا «المقام» يكون قد أذاب «ناسوته» وتجوهر «لاهوته» فلم يعد يشعر إلا بالعنصر الإلَهىّ فيه، فإذا ما أراد التعبير عن شعوره هذا جاء بقول إذا أخذ على ظاهره رمى بالتجديف، لأنه قول يتحدث فيه القائل عن نفسه بصيغة الألوهية، وأما إذا أخذ هذا القول على حقيقته فهو دليل على نضوج الفكر من ناحيته الروحية العليا؛ لأن «الخلّة» كلمة مشتقة من تخلل الشىء. وسمى الخليل خليلا لتخلل خليله فى قلبه، فوجوده مستهلك فى وجوده فإذا تكّلم تكلم، فيه، وإذا صمت فهو نصب عينيه فى كل حال .. ومن هنا نتبين دقه هذا المذهب الذى جاءت به وقدة الحب ولفحة الحنين!

لا جدال فى أنّ أنغام «الخلّة» قد تجاوبت برجع صداها فى أرجاء

---

(١) راجع «طبقات الأولياء» عبد الرؤوف المناوى مخطوط بالظاهرية برقم «٤١٦٤».

(٢) راجع «مناقب العارفين» الأفلاكى. مخطوط باريس قسم فارسى برقم «١١٤» ورقة «١١٤» و«قوت القلوب» للمكى و«اتحاف السادة» ج «٩» للزبيدى و«البيان والتبين» ج «٣» للجاحظ. و«اللمع» للسراج نشره «نيكلسون». و«كشف المحجوب» للهجويرى، ترجمة «نيكلسون» ليدن سنة «١٩١١» و «التعرف لمذهب أهل التصوف» للكلاباذى، نشرة «آربرى» القاهرة سنة «١٩٣٢» «صفة الصفوة» ج «٤» لابن الجوزى، مخطوط الظاهرية تاريخ «٦٧» و«الروض الفائق فى المواعظ والرقائق» «للشيخ الحريفش، المطبعة الصينية بمصر سنة «١٢٠٤هـ» و«كنوز الأولياء ورموز الأصفياء» لأبى الليث محمّد الزيلىّ، مخطوط الظاهرية برقم «٢٩٧٢».

«مدرسة التسترى» وأن بمسمع الحسين بن منصور قد خلدت هذه الأنغام، ولا سيما تلك التي صدحت بها شفاه «رابعة» عقب بلوغها هذا «المقام»... مقام «الخلّة»، هذا الذى أصبح الصرح العملى فى مذهبها الحامل كلّ معانى الصفاء للحب، والذى ارتفعت به إلى الذروة من التنزيه والتجريد إذ تجسّدته تجسداً كاملاً، وسلكت وفقًا لما يقتضيه من نتائج، ظهرت واضحة كل الوضوح من بعد، من مذهب الحلاج..

ولما كان المذهب الذى أُخِذَ على الحلاج وكان سببًا من أسباب استشهاده هو نفسه المذهب الذى اعتنقته «رابعة»، وأثارت به فى التصوّف الإسلامى حركة فكرية عميقة الغور بعيدة المغزى، بما جاءت فيه من فكر ومستحدثات شقت بها الطريق الذى سار فيه، من بعد، الحلاج فهذا يحتّم علينا إلقاء نظرة سريعة على مذهبها وإيضاح الجانب الفكرى فيه بقدر ما ينير الطريق أمامنا إلى فهم مذهب الحلاج ...

يمكن تلخيص مذهب «رابعة» [1] هذه الشخصية الجليلة التى تساوت فيها قوة الفكر بجانب قوة الإشراق، وتنحسر عنها سُجُفُ التاريخ لننظر إليها من خلال ضوء جديد تطلع به علينا كأول مفكرة صوفية فى الإسلام، وما جاءت به من فكر، وما استحدثته من مستحدثات عبر «الأحوال» التى حلت بها، وعبر«المقامات» التى ارتقت إليها منذ مقام التوبة إلى «حال الحب» الذى ارتقع بها، إلى مقام «الخلّة»، فيما يأتى :

تبديد عنصر «الخوف» وتكوين عنصر «الحبّ»

الحملة على «الأخرويات» بالصورة الحسيّة المفهومة عند السواد من الناس.

---

(١) لا تخلط بينها وبين سَميَّة لها، فهناك «رابعتان» . رابعة العدوية هذه الفارسية، تلميذة مدرسة البصرة، وكانت وفاتها فيما بين سنتى ١٨٠/١٨٥هـ. تلك «رابعة الشامية»

تجريد «الجنة» و«النار» من معنيهما الحسىّ.

تجريد «الكعبة من معناها الحسىّ وتطور نظرية «الحج» إلى حد إسقاطه.

فكرة «الحلول المعين» وتقنين فكرة «الحلول المطلق».

التفانى فى «الفناء فى الحق».

بددت «**رابعة**» عنصر الخوف عقب تنبهها إلى أن الناس يعبدون الله رجاء دخول «الجنة» ومخافة دخول «النار» فجرى منطقها بقول، هل معنى هذا،

«أنه لو لم يكن ثمة رجاء فى الجنة وخوف من الجحيم أفكانوا يعبدون الحق ؟!

يـــــا إلَهـــى!

إن كنت عبدتك خوفًا من النار، فاحرقنى بالنار.

أو طمعًا فى الجنة، فحرّمها علىّ!

لا أعبدكَ إلا من أجلك !

إننى ؛ «إنما أعبده لذاته!»

كلا!

«ما عبدته خوفًا من ناره، ولا حبًا فى جنته فأكون كالأجير السوء

عبدته حبًا!».

لم تعد رابعة تخاف الله ... لأنها أحبت الله ...

وهل يخاف المُحِبّ المُحَبّ؟

لم تعد رابعة ترجو ثواب الله ... لأنها أحبت الله ...

وهل يريد المُحِبّ من المُحَبَ إلا إياه؟

لا مكان فى القلب قد غدا لخوف أو رجاء، فالحب فى القلب قد حل، ومن الشغاف قد تغلغل إلى السويداء، وللروح بهذا الحب، قد تخللت نفحات الإله فصدح صوت **«رابعة»** بالنغم النابض بألحان «الخلّة» مناجيًا «الحبيب»

«قد تخللت مسلك الروح منّى ولذا سمى الخليل خليــلاً

أنت همّى وهمتى وحديثـــى ورقادى إذا أردتُ مقيلاً»

لقد تخللت نفحات الإله مسلك الروح من **«رابعة»** فاستشعرت حقيقتها شعاعًا إلهيًا، فلا مكان، من ثَمَّ، لحائل بين الشعاع ومصدره!

هذه هى فى مذهب رابعة، الفكرة الجوهرية التى زال بها الحائل بين «الحقّ» وبينها، فانتفت من أمامها فكرة **«الحلول المعين»**، وحلّت محلها فكرة **«الحلول المطلق»** محل صورة الواحد المنزه عن صفات المحدثات، حلت صورة الوجـود الواحـد ، المطلق، الحق الظاهر فى كل مظهـر من مظاهر الخلق والمتجلى فى صورة المحب عند فتائه عن نفسه فى حال وجده! .. هذه الفكرة التى غدت من بعد **«رابعـة»** أساسًا للتصوّف الإسلامى والتى سنراها تلعب دورًا خطيرًا فى مذهب **الحـلاّج**، هى نفسها الفكرة التى تأدّى عنها تجريد **«رابعـة»** للكعبة، وتطور نظرية الحجّ لديها إلى حد إسقاطه، ولما كان فى فهم نظرية الحج عند **«رابعـة»** وتطور هذه النظرية لديها إلى حد إسقاطه. هذه الشعيرة، يلقى أسطع الأضواء على الحلاج، لأنها نفس العقيدة التى أعتنقها وكانت الحجة التى اتخذها خصومه لتكفيره من بين أربع تهم وجهتْ

إليه، فحريٌّ بنا إلقاء نظرة سابرة على فكرة الحج عند «**رابعة**» بينما يجابه الفكر هذا السؤال :

لماذا لم تُرْم «رابعة» بالكفر، بينما قد رمى بالكفر الحلاج ؟

الجواب عن هذا السؤال سيجيء إلينا صريحًا واضحًا عندما نصحب الحلاج وهو يخوض فى السياسة العامة، ويقوم بثورته الإصلاحية التى استطاعت الإطاحة بعرش «**المقتدر**»، فليس إلا عندما نمرّ بهذه الأحداث السياسية ونرى «**المقتدر**» يعود إلى العرش، نعلم أن الوسيلة للتخلص من الحلاج لم تكن إلا التكفير ... التكفير لفكرة نسى قضاة «**المقتدر**» أو تناسوا أنها لرابعة تعود، ولم تصل إليها إلا تبعًا لارتفاع حياتها الروحية إلى سمت التجريد والتنزيه عبر مراحل ثلاث من التطور. حريٌّ بنا إذنْ إلقاء نظرة عليها لأنها ستكون نفس المراحل التى سيمر بها الحلاّج ...

المرحلة الأولى ـ هى المرحلة المباشرة لـ «مقام التوبة». أدت رابعة الحج لأول مرة، أداء لشعيرة ضرورية فى مستهلّ الحياة الروحية، وعادت منه تنادى؛

«إلهى !

وعدت بجزائين لأمرين، القيام بالحج والصبر على الشدائد.

فإن لم يكن حجّى صحيحًا مقبولاً عندى فيا ويلتاه!

المرحلة الثانية ـ هى المرحلة المباشرة لـ «حال الحب». أدت رابعة الحج لثانى مرة أداء حبيب لرؤية حبيب.. ففى القلب قد أوقد «الحب» إليه جذوة الشوق وبين الجوانح، إلى لقياه، قد أشعل لهب الحنين، فليس إلى المكان شوقًا قد سعت المحبة، وإنما لرؤية رب المكان! حقًا أن القلب ليضطرب،

ولاستصراخه تردد الشفاه، للحبيب تنادي:

«إلهى !

إن قلبى ليضطرب !

أنا لبنة والكعبة حجر !

وما أريده هو أن أشاهد وجهك الكريم!

المرحلة الثالثة والأخيرة ـ هي المرحلة المباشرة لارتفاعها إلى «مقام الخلّة». أدت رابعة الحج للمرة الأخيرة أداءً روحيًا، تخلص من التلبس بالمعنى الحسيّ فى الحجّ فانطلق اللسان بمشاعر الوجدان يجهر :

«لا أريد الكعبة! بل رب الكعبة!

أما الكعبة فماذا أفعل بها ؟!

إن القرآن يقول :

«فأينما تولّوا فثَمَّ وجهُ الله» [1].

إذن، فإن «الحضرة» تنشد فى أى مكان و«المشاهدة» تحدث فى أى آنٍ، لأن الله حالٌ فى كل مكان وفى كل آن ... وإذن، فماذا أفعل بـ:

«هذا الصنم المعبود فى الأرض وأنّه ما ولجه الله ولا خلا منه[2]».

لا جدال فى أننا لو وزنا هذا القول بميزان الإيمان الحرفيّ لغضبنا غضبة «ابن تيمية» ولقلنا قوله «لو قال هذا مَنْ قاله لكان كافرًا» ..[3] ولكن يقينًا أن بالسلب يأتى الجواب، وإلا نكون قد أخطأنا فهم مقصد «رابعة»

---

(١) الآية «١٠٩» س «البقرة».

(٢) مجموع نصوص غير منشورة خاصة بالتصوف الإسلامي «ماسينيون».

(٣) «مجموعة الرسائل والمسائل» لابن تيمية.

بهذه العبارة التى جاءت بها عقب تنبهها إلى ذلك التنبيه الذى جاء به القرآن قائلاً:

«فليعبدوا رب هذا البيـت»

نعم .. فليعبدوا رب هذا البيت، لا هذا البيت وإنما إعطاء لهذه الآية معناها، انصرفت «**رابعة**» عن «البيت» إلى رب البيت فجاوزت نطاق المراسم إلى رحاب المعانى، وارتفعت على الظاهر المحسوس، فجردت الشعائر ورفعتها إلى المعنى الباطن الذى مكنها من الاستغناء عن أداء هذه الشعيرة فانقطعت عن الحج وكان هذا إعلانًا بإسقاطها التكاليف الظاهرية فى الحياة الدينية نتيجة لبلوغها حالة التفانى فى «**الفناء فى الحق**» فإنما محل صورة الكعبة» قد حل حب الله المتجلى فى كل آن وفى كل مكان ومن هنا كان قولها «ما ولجه الله ولا خلا منه» وهو قول فلسفى صيغ من خالص الإيمان، لأن الله لم يلج هذا «البيت» بالذات أذ أن الله منزه عن المكان ثم أن الوجود كله وبما فيه قوامه بالله، وفى ذلك إنكار لـ «الحلول المعين» وإعلان بـ «الحلول المطلق» الذى سنسمع صداه من شفتى الحلاج عندما نلقاه فى حجته الثالثة والأخيرة يصيح :

«إن شوقنا إلى الله يجب أن يمحو، عقليًا، فى نفوسنا صورة الكعبة كيما نجد (مَنْ) أقامها»

وهنا يعاودنا السؤال :

لماذا أخذ على «**الحلاج**» هذا القول واتخذ ذريعة لتكفيره، بينما لم يكن فى واقعه إلا رجع أصداء صوت رابعة؟

الجواب هو، أن «**الحلاج**» لو لم يتفاعل مع عصره سياسيًا لما كان قد استطاع خصومه أن يتخذوا من هذا التطور الفكرى ثغرة أثاروا بها العقل

الجماعيّ عليه، وأما «**رابعة**» فقد اقتصر نشاطها على الناحية الروحية، ومن هنا اعتبر تطورها الفكرى دليلاً على تطورها الروحى وإدراكًا منها للمميزات الكبرى للاسلام فى أصوله وجوهره، فإنما الإسلام بقوله «فليعبدوا رب هذا البيت» قد دفع جذرا بالتيار السباق له، الذى قدس الكعبة حتى كاد يجعلها محلا للألوهية ، وهذا مما يجعل هذه الفكرة التى صدرت عن رابعة واتهم «**الحلاج**» بسببها بالكفر ليست إلا فكرة نفثها القرآن نفسه فى الفكر الإسلامى المتطوّر.

تلك كانت «**مدرسة البصرة**» وتلك هى أهم آثارها التى طبعت «**الحلاج**» بطابعها، وإن كان لم يسهم فى تفجير طاقته الفكرية والروحية معًا أحد أكثر من رابعة، هذه الشخصية التى أسهم فى تفجير طاقتها الفكرية والروحية أيضًا، أكثر من واحد من شخصيات هذه المدرسة ... فإلى جانب «ربّاح بن عمرو القيسىّ» كان هناك معاصرها الأكبر الذى كانت تعاليمه تملأ أرجاء رحبة من العالم الإسلامى فى ذلك الحين، «إبراهيم بن أدهم»[1] هذا الأمير الفارسى الذى أقبل إلى البصرة من «بلخ» واستهل حياته الروحية تلميذًا فى مدرسة البصرة وليصبح أبرز شخصية فى حركة التصوّف فى خراسان، والمؤسس الحقيقى لتلك المدرسة التى حفرت فى وعى الحلاج أعمق الأثر عندما جاء إلى خراسان وجال الفكر منه فى:

«مدرسة بلخ»

قامت هذه المدرسة التى أصبحت بها «**بلخ**» مركزًا صوفيًا قويًا بتلامذته **ابن أدهم** الذين عادوا إليها، بعد وفاة أستاذهم بالشام سنة «١٦١هـ» ، حيث قاموا فيها بحركة واسعة، ونشروا تعاليم أستاذهم بين قبائل خراسان؛ ولما كان **ابن أدهم** قد تلقّى أصول تصوّفه عن أساتذة كلهم من رجال

(١) راجع قصة حياة إبراهيم بن أدهم فى «الحلية» لابن نعيم.

مدرسة البصرة فقد انتقلت إلى «**مدرسة بلخ**» أهم مميزات المدرسة البصرية فنحن نجد فيها نفس ما وجدناه فى مدرسة البصرة من اعتبار التصوف أمراً باطنيًا بحتًا لا يؤبه فيه بالمظاهر الخارجية من طقوس وتقاليد، ولذا لم تركز على الطقوس والتقاليد.. لم تزد مدرسة **بلخ** على تعاليم مدرسة البصرة إلا شيئًا واحداً؛ وهو التعمق فى تلك «المعانى» التى كانت لمدرسة البصرة ومن هنا نجد أن.

«**المراقبة**» قد أخذت معنى أدق من مجرد التأمل فى النفس.

«**الحزن**» قد حل محله «الكمد».

«**الخلة**» قد أصبح معناها «رضا الله الدائم عن العبد».

تلك هى الأسس التى قامت عليها مدرسة إبراهيم بن أدهم بتلاميذه الذين لم يضيفوا إلى ما جاء به أستاذهم إلا الشروح لبعض الأفكار التى لم تكن سوى قواعد بسيطة للسلوك فى «الطريق» إضافة، رفعت هذه الشروح إلى مستوى البحوث النظرية، ولكن لما كان «التوكل» أميز صفة اتصف بها أستاذهم؛ وكانت هذه الصفة نفسها هى التى شكلت حياته كإنسان راعى «التوكل» فى كل خطوة خطاها حتى الذروة من بين «الهائمين» فمثل أصح تمثيل حركة الزهد الصوفىّ فى عصره، فما كان رفضه الإمارة ونفض يديه من مادى الثراء وما تطوافه فى البلدان حتى وفاته فى الشام وتعايشه من عمل يديه إلا البرهان الدامغ على مطلق ثقته بالله وتوكله عليه، ولهذا كانت أهم المسائل التى تناولتها «**مدرسة بلخ**» بالشرح مسألة:

«**التوكّل**»

إن «**التـوكّل**» الذى تجلّى فى «تسليم ابن أدهم» معناه «طمأنينة النفس إلى موعود الله» وإذن، فإننا إذا أردنا أن نعرف صدق الزاهد فى «توكله» فلننظر بأى الأمرين يأخذ، أبما وعده الله، أم بما وعده الناس؟

ثم، إذا كان الانسان لا يستطيع أن يزيد فى حياته أو يغيّر من طبعه فكيف يستطيع أن يزيد فى رزقه؟

ولماذا يرهق المرء نفسه تكالبًا على المكاسب وقلما تخلو المكاسب من الشبهات؟

ليكف، إذن، كل تابع لهذه المدرسة عن أن يشغل نفسه باقتناص أشباح زائلة يتجه إلى الحقيقة العلوية الخليقة بأن تشغله عمن سواها من كل موجود فإنما «ابن أدهم» قد وضع مبدأ يميّز العارف عمن سواه، بقوله:

«من علامة العارف أن فكره مشغول بذكر الله، وأن أقواله تسبيح وتقديس لله، وأن أفعاله عبادة وأن عينه شاخصة إلى ألطاف الله فى فعله وقدرته».

إذن فلينهض البناء من هذه المدرسة على التسليم المطلق لإرادة الله والإذعان التام لقضائه وحكمة والتعطيل التام للإرادة الإنسانية!

تلك هى صفوة مبادئ التصّوف الخراسانى التى عمل على نشرها، بعد «شقيق»، تلامذته، وفى مقدمتهم «حاتم الأصم» و«محمد بن فضل البلخى» و«أحمد بن خصرويه» الذى وصف بأنه كان كبيراً فى «**الفتوة**» و«من مذكورى مشايخ خراسان بالفتوة» .... ولما كنا سنجد الحلاج نفسه من أهل «**الفتوة**» ولما كنا سنسمعه عندما نلقاه وهو بصدد الدفاع عن دعوته والتضحية بنفسه فى سبيلها يقول «إن رجعت عن دعواى وقولى سقطتُ من بساط الفتوة» ولما كان هدفنا هنا هو إدراك المرمى الذى استهدفه الحلاج، بهذا القول الذى اعتبر به «الفتوه» الصفة الأخلاقية التى تسقط عن المرء إذا ما تخلى عن مبادئه، فهذا يدفع بنا إلى إلقاء نظرة على مذهب له هذه الصلة الأصلية بمذهب الحلاج، وهو،

«مذهب الفتوة»

«الفتوة» صفة أطلقت على مجموعة من الفضائل، أخصها الكرم

والمروءة والشجاعة والإقدام، إذا اتصف بها إنسان ميزته عن غيره من الناس .. وبهذا المعنى الخلقي وجدت «الفتوة» قبل الإسلام، وفي الصدر الأول منه عندما لقب بها الأمام عليّ بن أبي طالب وأهل بيته، ولكنها كانت أمراً فردياً لا وجود له في جماعة منظمة، ولم يعرف نظام اجتماعي لأصحابها إلا عندما اتصلت بالتصوف وانصبغت بصبغته. فإنما أكثر من واحد ممن طرقوا «الطريق الصوفي» كانوا، قبل أن يدخلوه، من «الفتيان».

كان «الفتى» قبل الإسلام فرداً غايته المحافظة على شرفه، لتعلق ذلك بشرف قبيلته، فأصبح بعد الإسلام عضواً في جماعة يعمل من أجلها، ولما ظهر الزهد الإسلامي ظهرت فيه مع فضيلة التقوى تلك المجموعة من الفضائل الأخرى المستمدة من «الفتوة» وقويت فيه الفكرة الأساسية التي امتازت بها «الفتوة» العربية القديمة والتي تضم كل تلك الفضائل وهي فكرة:

«الإيثار»

وجدت فكرة «الإيثار» صداها السريع في دوائر الزهد الصوفيّ فاتخذوها من أوائل مبادئهم ولخصوها في هذا التعريف:

«الفتوة هي كسر الصنم .... وصنم كل إنسان نفسه فمن خالف هواه فهو فتى»[1].

من هنا اتصلت «الفتوة» بالتصوف، واستهلت هذا الاتصال بالحسن البصري» نفسه ولذلك أطلق عليه لقب «سيد الفتيان» ولذلك ألقى الحسن عبارة التي يقول فيها:

«كان الفتى إذا نسك لم نعرفه بمنطقه، وإنما نعرفه بعمله»[2].

ليس مقصدي في هذا الصدد معالجة هذا الموضوع الواسع معالجة تفصيلية، ولا أن أعرض لمسألة نشأة «الفتوة» في الإسلام، أو في الأمم ذات

(١) راجع «كشاف اصطلاحات العلوم والفنون» ج «التهانوي».

(٢) راجع «ابن سعد» ج «٧».

الحضارات القديمة، فإنما مقصدى هو إيضاح نواحى الشبه بين المعانى الأساسية للتصوف والفتوة، وأحدد الصلة بينهما عندما انصهرت فى التصوف هذه الحركة التى كانت من أكثر الحركات فى الإسلام خطراً لاتصالها بالنواحى السياسية والاجتماعية من حيث الفكرة الأساسية التى قامت عليها وهى «**الإيثار**» التى آمن بها الحلاج إيماناً كاملاً عندما خاض فى السياسة والاجتماع عقب تجواله فى خراسان حيث كانت هذه الحركة قد انتشرت على أوسع نطاق وعمت خراسان كلها كأثر لاتصال العراق ببلاد إيران وصلة «**مدرسة البصرة**» بمدرسة «بلخ» وتجلت فى «**نيسابور**» كأثر لذلك الاتصال الفكرى الذى كان بين هذه العاصمة وبين مدينة بلخ، وهذا الاتصال وهو الاتصال الذى أثمر تلك المدرسة الخراسانية الأخرى التى تركت، أيضاً، طابعها العميق فى الحلاج.

«مدرسة نيسابور»

فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى إنتقل المركز الصوفى الذى اشتهرت به «**بلخ**» حقبة يسيرة من الزمن بكل قوته العارمة إلى «**نيسابور**».. ولما كان أساتذة هذه المدرسة قد أخذوا عن أساتذة مدرسة «بلخ» أغلب مبادئهم، فنحن نجد كل أفكار مدرسة بلخ ومبادئها قد انتقلت إلى نيسابور، ولا سيما ما كان متصلا منها بالفتوة الصوفية وفى مقدمتها مبدء «**الإيثار**» التى كان أساساً قامت عليه هذه المدرسة...

ولكن هذا المبدأ قد اكتسب فى رحاب هذه المدرسة معنى جديداً تطورت بها الفكرة عن: معنى «الفتوة»، من معنى «**الإيثار**» إلى معنى «التضحية الكاملة».. فعند «عمرو بن سلمة النيسابورى»، المؤسس الأول لهذه المدرسة، قد غدا معناها التضحية الكاملة بالنفس فى سبيل الله أولا، وفى سبيل الغير ثانياً، حتى يتحقق معنى الإيثار المحض.

بهذا المفهوم انتشر مبدأ «الإيثار» فى أرجاء المدرسة النيسابورية، فأصبحت التضحية الكاملة بالنفس أخص صفات «الفتوة الصوفية»، ولنأتى

هذا المفهوم بأثره فى تشكيل فكرة أخرى جاءت تقنيناً لهذا المبدأ نفسه ... فإذا كان الإيثار المحض لا يحقق إلاّ بالانتصار التام على النفس، وإذا كانت التضحية الكاملة معناها الانصراف عن أهواء النفس، فليس ذلك إلا إلفاتاً للنفس إلى نفسها، ومحاسبتها على كل ما فرط منها، وما يحتمل أن يفرط منها والانحناء عليها بالملام.. هذه المعانى التى تكوّنت فى جبهة مؤسس هذه المدرسة هى التى لعبت دوراً مهمّاً فى تشكيل هذه الفكرة الجديدة التى تفتقت عن مذهب يتصل به مذهب الحلاّج فى فكرة فيه جاءت تحت كلمة «سر السرّ» .. وهذا ما يحدو بنا إلى إلقاء لمحة على،

«المذهب الملامتى» (١)

فى الواقع أن هذا المذهب الذى جاء يمثل نزعة خاصة فى الزهد الصوفّى لها خصائصها فى النظر إلى النفس الإنسانية وأعمالها، وتقدير تلك الأعمال لم ينشأ طفرة فى نيسابور، وإنما هو قد استمد عناصره ومقوماته من أصول سبقته فى تاريخ التصوّف، إذ كان للمحيط الفارسى والتأثير الهندى فيه أثر عميق، وإنما الجديد فيه هو أنه قد ألبس هذه الأصول ثوباً إسلامياً حاكه من هاتين الآيتين،

«إن النفسَ لأمارةٌ بالسوء».

و «ما أصابكَ من حسنةٍ فمن الله، وما أصابك من سيئةٍ فمن نفسك».

ولكن

ما المراد بهذه النفس «التى شنّ عليها أهل «الملامة» هذه الحرب؟

إذا كان المنهج العملى فى هذا المذهب هو القضاء على بعض مظاهر النفس، فإنما الأساس النظرى لاتهام النفس ولومها تابع لرأى فى أن طبيعة الكائن البشرى مشتملة على مجموع قوى يطلقون عليها أسماء مختلفة هى:

---

(١) راجع «رسالة الملامتية» للسلمى. فهو المرجع الأول والمصدر الأساسى فى دراسة هذا المذهب وأصوله، وفى التعرف على «الملامتية». نسخة برقم «٢٦٠٣٦» بمكتبة «الجامعة المصرية».

«النفس» و«الروح» و«القلب» و«السّر» و«سرّ السر».

فأما النفس فلطيفة مودعة فى القلب، و«الروح» أيضًا لطيفة مودعة فى القلب، ولكنهما متقابلتان. فالروح مبدأ الحياة ومركز الخلق الحسن والفعل المحمود، وأما النفس فمبدأ الغرائز ومركز الخلق القبيح والفعل المذموم.

وأما «القلب» فهو مركز «المعرفة الذوقية»، ولكنه متقلب بين «اللطيفتين» السابقتين، فإنْ مال إلى «النفس»، اتصف بصفاتها، وإن مال إلى «الروح» اتصف بما لها من صفات.

وأما «السرّ» فهو لطيفة مودعة فى هذا المجموع الذى نسميه إنسانًا.

وأما «سرّ السرّ» فهو السرّ المودع فى لطيفة «السرّ»، فهما متداخلان متفاعلان. فالسرّ، وهو مبدأ الشخصية الجامعة، هو «الذات» من الإنسان وهو مركز الشهود أو «المشاهدة»، وهو الذى إذا وصل إليه السالك فى الترقى الصوفى تكشفت فيه معانى الحضرة الإلَهية، وحصلت له مشاهدة سر الله ذاته وهو «سرّ السرّ»!

هذا هو رأى المذهب الملامتىّ فى الذات من الإنسان أو هذه الشخصية الجامعة التى أسماها «السرّ» وجعلها مشتملة على سر الله ذاته الذى يسميه «سر السر»، وهى تسمية سنسمع صداها من الحلاج عندما نلقاه فى أعقاب عودته من خراسان مناجيًا الله يناديه «يا سر سرّ يدق حتى يخفى على وهم كل حى» فنفهم عند ذات مفهوم هذه العبارة التى أطلقها الحلاج ملخصًا بها الأساس النظرى الذى قام عليه هذا المذهب الذى كوّنه تفكير «أبى حفص الحداد» واكتملت معالمه بتلمذيه «حمدون بن أحمد» المعروف بالقصار، و«سعيد بن إسماعيل» المعروف بأبى عثمان الحيرى، ثم انتشر بتلامذة وأتباع هؤلاء الأساتذة الثلاثة، وهم أشهر رجال الطبقة الأولى من أساتذة مدرسة نيسابور وشيوخ الملامتية التى تنتهى حوالى سنة «٣٠٠هـ»، والذين قامت تعاليمهم فى جوهرها على فكرتهم هذه فى النفس، وهى التى

اقتضت منهم مراقبة دقيقة لها، فكانوا «أهل صحو وإدراك..» رأوا أن الغاية من معنى التضحية هى التحقق التام فى مقام الأخلاص، فتفانوا فى تحرير النفس من كل معنى من معانى الرياء، وللحيلولة بين النفس وبين الرياء تجافوا عن كل مظهر يرمز إلى الورع والتقوى، فطرحوا «الخرقة» وخلعوا «المرقعة» كنتيجة حتمية لمعنى الإخلاص للحق، تعالى، وحده فالزهد لديهم وفى تعريفهم لم يكن زهد الظاهر، وإنما زهد الباطن.. ومن هنا كان لهذا المذهب كما كانت لتعاليمه وآدابه أثر ظاهر، فى تطور الحياة الروحية فى بعض نواحى العالم الإسلامى، وهو أثر تجاوز الحدود الجغرافية لموطنه الأصلى فى نيسابور نتيجة لذلك الاتصال الفكرىّ الذى كان موجوداً بين مدارس الزهد الصوفى، والذى وحّد بين تعاليمها فى صفة أساسية هى اعتبار الزهد أمراً باطنيًا بحتًا، لأن الغاية منه هى الوصول إلى محبة الله فى غير مقابل ونتيجة حتمية لهذه الفكرة تحول الزهد فى مدارس الزهد الصوفى من صورة إلى صورة أخرى فلم يعد وسيلة للخلاص بل أصبح، بفضل رجال الملامتية، أسلوبًا من أساليب تطهير النفس وتصفيتها، لتكون أكثر استعداداً لمعرفة الله، والاتصال به فامتد بذلك الطريق الوحيد الذى يصل الإنسان بالحق متمثلاً فى الحب...

من ينبوع الحب الذى تفجر فى حنايا الوجدان، انبثق تيار فكرى جديد، كان له أثره فى التفكير الإسلامى عامة، وفى التفكير الحلاجى على وجه التخصيص. فقد ظهرت نزعة روحية تختلف تمام الاختلاف عن سابقتيها، وخرجت تشق طريقًا مغايراً للطريقتين السابقتين؛ وهى نزعة عمل تشكيلها التوغل والتعليل والتحليل لمعنى «الحب»، فإن أهل المعانى الوجدانية قد أكسبهم إقبالهم على النفس وتحليلهم ملكاتها صفة أساسية امتازوا بها وهى التفلسف. ومن هنا لم يقفوا فى فهم هذا «الحب» عند المعانى النظرية والفطرية، وإنما راحوا يتوغلون فى أسبابه، ويعللون لفحاته، ويحللون درجاته من حال «الوجد» إلى حال الهوى أو «الوله»، فكان هذا هو العامل الجديد الذى أدى إلى انبثاق التيار الجديد الحامل اسم التصوف الإسلامى.

فى مغرب القرن الثانى الهجرى أشرق التصوف فى الإسلام مستهلاً الدور الأول من حركة انقلابية، كان لها أن تكون فى مطلعها غريبة على مجرى التطور العام للحياة فى الإسلام، لاتّسامها بطابع خلا منه الزهد الإسلامى، ولتميّزها بصفات وخصائص جاءت مغايرة لما يتّصف به الزهد الصوفى من اتجاهات .. ففى هذه الحركة الجديدة لغة جديدة، واصطلاحات جديدة وعبارات جديدة وتعابير ذات طابع كل الجدة جديدة فضلاً عما تحمله فى غضونها من مفاهيم عند الذى لا يفهم معناها، مخالفة لظاهر الشرع. وكل هذه متجمعة، تبدو وكأنها آتية من أبعاد بعيدة، حتى ليبدو الأفق الإسلامى كأنما هو قد التقط ما كانت قد نشرته المراكز الثقافية القديمة من إشعاعات فكرية وروحية فراح يدوى برجع كل هذه الأصداء...

لا جدال أن الأفق الإسلامى قد عبق بلغة أو تعابير جديدة جاءت بها نظريات جديدة تتحدث عن «الحب» وعن «المعرفة»، وتحمل ألفاظًا جديدة جاءت بكلمات غريبة تتحدث عن «المواجد» و«السكر» و«الصحو» و«الفناء» و«البقاء» و«فناء الفناء» و«بقاء البقاء» و«الجمع» و«صحو الجمع» و«جمع الجمع»، وتكون مذاهب جديدة تقوم على أسس «وحدة الشهود» قبل أن تحدد معالمها فى إطار «وحدة الوجود».. وهذه النظريات بما جاءت به من ألفاظ ومن كلمات، تحمل فى طياتها أكثر من نغم! ففيها من الهند هبات «اليوجية» و«البوذية» و«القيداتية»، وفيها من فارس نسمات «زردشتية»، وأخرى «مانوية» وفيها من العصر الهلينى الرومانى الأنغام «الرواقية» و«المسيحية»، و«المندائية» و«الغنوصية» مزيج بينما، يعبق فيها من أرج الأفلاطونية الحديثة فوح الشذى والعبير؛

ولكن ...

إن اللغة عند الصوفى شىء ومفاهيمها شىء آخر، والكلمات والعبارات شىء ومفاهيمها ومعانيها شىء آخر. فإنما أهل التصوّف الإسلامى عندما استعملوا هذه التعابير كانت هى لغة الأوساط التى عاشوا فيها، فنحن يجب أن ننسى أن الإسلام حينئذ كان ظله قد أظل بلدان كثيرة ومختلفة، فلم يكن بدا من أن يستعيروا ألفاظها فى شرح مذاهبهم، وأما أن يقال بأن التصوف فى الاسلام كان صادراً من مصدر غير إسلامى فهذا انسلاخ عن الحقيقة لأن التصوف نزعة تظهر فى كل بيئة، وفى كل عصر وعند أصحاب كل دين عندما يبلغ صاحبها السمت فى تطوره الروحى، وإن كنا فى الوقت نفسه لا نغفل فكرة «التأثير والمؤثر».. نحن لا نتجاهل الواقع التاريخى فنقول بأن التصوف الإسلامى لم يتأثر إطلاقًا بأفكار غير إسلامية، فليس من العسير أن نتبين هذا الأثر، وليس وضوحه فى التصوف بأكثر من وضوحه فى سائر مناحى التفكير فى الإسلام، فهو واضح فى «علم الكلام» وفى «الفقه» وفى الفلسفة، وأما أن نقول إن وضوح هذا الأثر فى التصوف الإسلامى يجعله صادراً من مصدر غير إسلامى، فهذا ما يتنافى وواقعه فى سجل التاريخ ويرمينا أما بالتجاهل أو بالجهل بتاريخ الإسلام الدينى والثقافى والسياسى والاجتماعى فى جملته![1]. فإن التصوف الإسلامى قد جاء كرد فعل للتطورات العنيفة التى شملت القرنين الأولين، سواء فى ذات الاضطرابات الداخلية والفتن الدامية فى العصر الأموى أو موجات الشك وطغيان

(١) من هنا كان البحث فى أصل التصوف الإسلامى ونشأته بحثًا شائكًا وطريقًا شاقًا وعرًا منذ بدأ الخوض فى دراسته فى أوائل القرن التاسع عشر حتى اليوم، وذلك لسببين، الأول هو أن التصوف الإسلامى لم يلق بعد من عناية الباحثين المسلمين ما هو جدير به، وذلك لإغفالنا تلك الثروات الفكرية التى لم تزل مخطوطة واقتصارنا على استجلاء تاريخنا الروحى من خلال بحوث المستشرقين. والسبب الآخر، هو اقتصار البحث الجدى فى هذا المضمار على المستشرقين وأخذنا بحكمهم فى هذه المسألة الجوهرية، وهو حكم تحكمت فيه مؤثرات عادت بأصل التصوف الإسلامى إلى أصل غير إسلامى، وذلك بسبب إغفالنا التنبه إلى أن من حول هذا «الأصل» قد تضاربت نظرياتهم وتباينت مذاهبهم وتناقضت منهم الآراء.

التعصب العقلى فى العصر العباسى الأول، بالإضافة إلى التطاحن المذهبى بين أصحاب الفرق الدينية إلى جانب الجمود على مذهب أهل السُنّة من الفقهاء. وبالرغم من كل هذه الأمواج، كانت النتيجة التى ظهر عنها إسلامية فى جوهرها لم تأخذ نشأتها إلا فى صميم الإسلام ذاته، وإنْ لم يكن العنصر منها إسلامياً فى الصميم، فإنما من أنفاس الاسلام بدأت للتصوف الإسلامى حياة تعود

لالتفات الفكر الإسلامى إلى الآية التالية ..

«الله نور السموات والأرض ... نور على نور [1] ... »

«فأينما تولوا فثَمّ وجه الله [2] ... ».

«إن الله يعلم ما فى السموات والأرض ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولاأدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا [3] ... ».

فهذا «**دوزى**» أبرز شخصية تناولت هذه الدراسة فى «هولندا»، يقول إن التصوف الإسلامى جاء وليداً لاتحاد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والدين الزردشتى. أتى إلى المسلمين من الفرس، وكان بمثابة رد فعل للعقلية الآرية ضد دين سامى فرضه (الفتح الإسلامى) على فارس فرضاً، وحجته هى أن نفس المعانى التى يفيض بها التصوف الاسلامى هى نفسها التى ظهرت فى فارس منذ أحقاب بعيدة قبل الإسلام.

(١) الآية «٣٥» س «النور».
(٢) الآية «١١٤» س «البقرة».
(٣) الآية «٧» س «المجادلة».

وهـذان «**جولد سيهر**» و«**بـراون**» يقولان إن أصل التصوف الإسلامى مشتق من البوذيّة التى أتت إلى المسلمين من الفرس فمازجتها الرهبانية المسيحية والأفلاطونية الحديثة، وحجتهما هى أن حال «الفنـــاء» هو نفسه الـ «نيرفانا» البوذية.

وهـذا «**نيكلسون**» يقول إن التصوف فى الإسلام ليس إلا وليداً لاتحاد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والمذهب الغنوصى والمذهب الرواقى والدين المسيحى ولم يستمد حياته إلا من الرهبنة المسيحية التى وصلت المسلمين وهى تحمل فى ثناياها ما تحمل من أفكار الأفلاطونية الحديثة والرواقية والغنوصية التى كانت منتشرة فى مصر والشام والعراق وقت الفتوح الإسلامية.

وهـذا «**بلاسيوس**»، أبرز شخصية تناولت هذه الدراسة فى أسبانيا، يقول إن التصوّف الإسلامى يعود إلى الأصل المسيحى، بينما يذهب «**هـارتمان**» و«**هـورتـن**» إلى القول بأن الـ «فيدانتا» البراهمية هى أصل التصوف فى الإسلام، جاءت إلى المسلمين من الهند عن طريق الفرس وحجتهما هى أن خصائص التصوف الإسلامى هى نفسها خصائص هذا اللون من التصوف الهندى وما القول بـ «وحدة الشهود» أو القول بـ «وحدة الوجود» أساس التفكير الفيدانتى.

«ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوسُ به نفسُه ونحن أقربُ إليه من حبل الوريد» [1].

«ذلك بأن الله هو الحق» [2].

ولكن، بينما أبت هذه الطائفة من فضلاء المستشرقين إلا أن تعود

(١) الآية «١٦» س «ق».
(٢) الآية «٦٢» س «الحج».

بالتصوف فى الإسلام إلى أصل غير إسلامى على أساس من تأثرهم بفكرة «التأثير والمؤثر»، فإنما وجد من بينهم من اكتفى ببحث مصطلحات الصوفية وإرجاعها إلى مصدرها الأولىّ، مظهراً بذلك العوامل التى ساعدت على نشأة التصوف فى الإسلام، وأما عن مصدر هذا التصوف وأصله فلم يتعرض له، وهو هذا العالم الجليل الذى ندين له بالفضل فى جمع «الوثائق الحلاجية» ونشرها... فليس إلا من كهوف التاريخ قد أخرج لنا «ماسينيون» السجلات التى سطرها الحلاج فعبّد بذلك الطريق أمامنا إلى التعرف على صاحبها، والاقتراب منه أقرب القرب.

هنا يكمن أصل التصوف الإسلامى، وهنا يقع الأساس الحقيقى للتصوف فى الإسلام، ومن هذا المدد استمد مبدأ وجوده وشمخ منه الصرح ... فإنما «أهل المعانى الوجدانية» عندما أخذوا ينظرون إلى المعانى القرآنية نتيجة لإدراكهم المعنى الباطن من هذه الآى ولد فى أحضان الاسلام.

لقد أدّى الإدراك للمعنى الوجدانى من الآية القائلة «الله نور السموات والأرض .. نور على نور» إلى اليقين بأن الله يتخلل العالم بأكمله فيضاً عن فيض.

وإلى نتيجته الحتمية أدّى هذا اليقين، وهى أن الله فى كل شىء حال!

وأدى الإدراك الوجدانى للمعنى من الآية القائلة «فأينما تولوا فثم وجه الله». إلى الإيمان بأن الله فى كل مظهر من مظاهر الكون موجود.

وإلى نتيجة الحتمية أدى هذا الإيمان، وهى أن كل ذرة فى الوجود مرآة تعكس صورة الله، ومن ثم فإنه سبحانه مُشاهَدُ فى كل شىء.

وأيضاً للمعنى الوجدانى من الآية القائلة «ولقد خلقنا الإنسان ... ونحن

أقرب إليه من حبل الوريد» إلى الاعتقاد بأن الله روح يتخلل مكامن الروح من الإنسان.

وإلى نتيجته المنطقية أدّى هذا الاعتقاد وهى أن اللاهوت والناسوت متداخلان ..

وأيضًا للمعنى من الآية القائلة «الله هو الحق» إلى الايمان الخالص بأن الله هو، وحده، الوجود الحقيقى والوجود الحق.

وإلى نتيجته اليقينية أدى هذا الإيمان وهى أن كل شىء، ماعدا الله، لاحقيقة له ولا يعدو أن يكون مجلى من مجالى ألوهيته..

هذا هو البرهان على أن الفكرة الأساسية التى صدر عنها التصوف فى الإسلام، وأن الخصائص المميزة له لم تصل الإسلام من مصدر خارجى، وإنما هى قد جاءت إليه من القرآن وكانت نتيجة لهذا الإدراك الوجدانى الذى استنتج من هذه الآى نتائج هى التى تحول بها معنى «التوحيد» إلى ذلك المعنى الآخر، الذى يتميز به التفكير الصوفى فى تفتقه عن عقيدتين مختلفتين هما:

«وحدة الشهود»

و **«وحدة الوجود»**

وكلتاهما، ليستا إلا نتيجتين تأدتا عن الاعتقاد بأن الحقيقة الوجودية واحدة، وأن الكثرة الظاهرة مظاهر لها تعينات فيها.

لا جدال فى أن هذه العقيدة هى الأساس فى صرح التصوف مهما اختلفت مذاهبه وتفرغت طرقه ... ولكن!.. هنا يجب علينا التنبه إلى مفهوم هذه العقيدة، وهو أن الكثرة فى الوحدة الإلَهية، ليس معناه تعدد

الشخصيات فى «الذات الإلَهية»، وإنما هو تعدد الاعتبارات، والنسب بين «الذات» والمجالى الكثيرة التى تظهر عن «الذات».. ونستطيع استجلاء مفهوم هذه العقيدة تمام الاستجلاء إذا تتبعنا المراحل المنطقية لهذا الإدراك فى استرساله القائل.... إن الذات الإلَهية بما هى «ذات»، لا يمكن معرفتها إطلاقًا، ولكننا نعلمها عن طريق أسمائها الحسنى التى تتفتق عن صفات ترشدنا إلى أن مجموع هذه الصفات هو ما يكون هذا الوجود الظاهر، هذا العالم الخارجى كما إلى هذا اليقين بأن «الخلق الظاهر هو الحق الباطن» ترشدنا هذه الآية القائلة؛

«هو الأول والآخر والظاهر والباطن»

من ثَمّ إذا كنا قد علمنا أن «الحق» سبحانه هو الأول والآخر والظاهر والباطن، فهذا معناه أن الذات الإلَهية جوهر له :

عرضان - الأزل والأبد

ونعتان - القدم والحدوث

ووجهان - الباطن والظاهر

ووصفان - الحق والخلق

وصفتان - اللاهوت والناسوت

ولكن ؛

لا يغربنَّ عن بالنا أبداً أن الله من حيث هو الوجود المحض ليس له فى الحقيقة اسم ولا وصف، فأنه، سبحانه، «ليس كمثله شيء..». وأما هذا

الوجود المسمى بالعالم الخارجي، عالم الصفات، فقد ظهر نتيجة لتجلى الوجود المطلق بصفاته المختلفة ..

هذا هو الأساس فى صرح التفكير الصوفى..

وعلى هذا الأساس نهض صرحان اختلفت فى كل منهما النظرة إلى هذا العالم الخارجي عن الأخرى فتفتقتا عن نظريتين مختلفتين :

نظرية تقول إنه مادام ليس هناك إلا وجود واحد مطلق هو الوجود الحق، فإن هذا العالم الخارجي، عالم الصفات، ليس ذا وجود حق ولا حقيقة له فى ذاته، فإن مايبدو فيه من الوجود، إنما هو انعكاس الوجود الحق عليه، وهو بالنسبة إلى هذا الوجود الحق كالظل بالنسبة إلى صاحب الظل ... كل ما يمور فيه ويبدو على أنه حقيقة هو فى الحقيقة ليس من الحقيقة الوجودية الواحدة إلا محض ظلال!

ونظرية تقول، طالمًا أن هذا العالم الخارجي قد ظهر نتيجة لتجلى الوجود المطلق بصفاته المختلفة، فالحقيقة تكون أن «الذات عين الصفات». ومادامت «الذات عين الصفات»، فعالم الصفات ليس أمرًا متوهمًا، بل هو موجود على الحقيقة لأنه المجلى الذى ظهر فيه «الحق». ومن ثم فكل ما يبدو فى هذا العالم الخارجي هو فى الحقيقة حقيقة لأنه مظهر لصورة «الحق» عن نفسه ومجالى له وآثار!...

ولكن ...

سواء أخذ أهل التصوف بالنظرية الأولى أم بالنظرية الأخرى، فإن العقيدة الصوفية فى نشأة العالم الخارجي لم تخرج أبدًا عن القاعدة الأساسية فى كل نزعة تصوف، وهى صدور الكون عن مصدر هو «الحق المطلق»، أن فعله فيض لا ينقطع من «الأنوار» تشكل كل ذرة فى الوجود،

وأن عالم الممكنات كل آن فى خلق جديد.. وهذه عقيدة تتضمن أمرين؛

الأول ـ تنزيه الله عن جميع صفات الخلق

الآخر ـ الإيمان بأن الله سار متغلغلاً فى جميع الخلق.

وهكذا يجتمع القول بالتنزيه مع القول بالحلول المطلق..

هذه العقيدة تفرض علينا الإحاطة بها، لأنها ستكون الجوهر فى مذهب الحلاج، فهى التى أدت إلى عقيدة «وحدة الشهود».

على أساس من عقيدة «*الفيض الإلهى*» تنهض عقيدة «*وحدة الشهود*».. فلقد أدى فهم «الفيض الإلهى» بأصحاب هذه العقيدة ألا يروا إلا موجوداً واحداً يشاهدونه فى كل ما يرون من أشياء، وكائنات مشاهدة تعجز عن نيلها حاسة الأبصار، وتنعم بها حاسة الوجدان، فهى مشاهدة وجدانية أو «ذوقية» كما يصفها أهل التصوف تجىء عن طريق هذه «الذات» الشاعرة بوجود نفسها .. *فما الإنسان فى كيانه الأصلى، إلا هذه الذات وما هذه الذات من الإنسان إلا* «السر الصادر عن «سرّ السّر»، وهو إذا كان فى كيانه الظاهر ناسوتية ونشأته العنصرية من الناسوت، فإنما حقيقته الجوهرية من اللاهوت وفى كيانه الأصلى هو «القبس الإلهى الخالد» وهذا هو السر فى شعوره بوجود نفسه وشعوره الفطرى بوجود مصدره والتعطش إلى الرجوع إليه والمتمثل فى صورة هذا الشوق المستمر، فما وقدة الشوق هذه وما التحرق اللاعج هذا، إلا شوق القطرة، وتحرقها إلى تحقيق وجودها بالانغمار، فى منبعها ... وأما هذا الانغمار فلن يتحقق إلا بفنائها عن عالم الظاهر فناء كاملاً فهو الوسيلة الوحيدة إلى «تحققها» بالوحدة الوجودية مع «الحق» .. وهذا «التحقق» هو «حال الجذب» أو بكلمة أكثر وضوحاً هو «حال الاتحاد بالله»!

هذا هو هدف التصوف ..

من هنا تحدد مقصد الصوفى فى هذه الحياة، وهو السير فى «الطريق» حتى بلوغ هذه النهاية التى سموها «الاتحاد بالله» ووصفوها بأنها «الفناء فى الحق»..

ولكن ..

ثمة سؤال هنا يطوف بالبال وهو ؛

ما هو طبيعة هذا «الحال»، حال الاتحاد بالله؟ وأى شعور يعترى الصوفى فى حال هذا «الجذب» الذى يصفه بـ «الفناء»؟

الجواب ... ليس لغير من يبلغ هذا «الحال» أن يفهم طبيعة هذا «الحال» الذى لا دخل فيه للعقل ولا للعلم ولا لأى لون من ألوان الفلسفات ولا يقع فى نطاق الوصف بالألفاظ بل ولو سألنا من بلغ هذا «الحال» أن يصفه لنا لما استطاع أن يجينا بسؤال «صف لى مذاق العسل! هل تستطيع؟» إلا أننا يمكننا تفسير طبيعة هذا «الحال» بشرح معانى بعض الاصطلاحات التى استعملتها الصوفية على سبيل المجاز للدلالة على هذه الغاية التى يتجهون إلى تحصيلها ويصفونها؛ بأنها الفناء؛

«الفناء»

كلمة لها مفهوم خاص فى لغة التصوف، ومفهومها فى هذه اللغة يختلف اختلافًا أساسيًا عن معناه العام»[1] «الفناء الصوفى» معناه الفناء عن العالم الظاهر، وعن كل مالا حقيقة له فى ذاته، للأخذ بالحقائق ذاتها! «الفناء الصوفى» يستند إلى فكرة هى أنا الله هو «الموجود المطلق»

(١) راجع «اللمع» لأبى نصر السراج. وخاصة الفصلين المتتالين عن «فناء الأوصاف» و«فناء البشرية»، تجد شرحًا لما قد يغمض من كلمة الفناء.

و«الحقيقة الوجودية الواحدة»، والصوفى فى فنائه عن عالم الظاهر وعن كل مالا حقيقة له يحيا فى الحقائق ذاتها، فالفناء هنا معناه الحياة فى الحقائق.

من هنا نرى أن أرقى أحوال الصوفية حالة إيجابية لا سالبة لأن الصوفى هنا قد شع بنور مصدره، وأدرك نفسه إدراكًا يشع من خلال الله نفسه.. الصوفى هنا يشعر ببقائه، ولكنه بقاء بالصفات الإلَهية والأعمال الإلَهية لا بصفاته هو وأعماله، فهو قد فنى عن إرادته الخاصة، ويبقى بالإرادة الإلَهية تحركه كيف تشاء. ومن هنا نفهم أن «الفناء الصوفى» فى ناحيته الموجبة ليس محواً للشخصية الإنسانية، وإنما هو فناء يعقبه بقاء هو بقاء بالله .. ثم هنا وقد نال الصوفى البقاء بالله، فهو قد حل فى «حال الشهود» فإذا بالمحب والمحب كأنما شيء واحد وإذا بالعابد غير منفصل عن المعبود وإذا بالعاشق متحد بالمعشوق اتحاد الشعاع بمصدره، وإذا باللسان إذا تحرك وقال «أنا هو وهو أنا» أو ازداد إفصاحًا عن هذا الحال، وقال «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»، لا يكون قد فاه إلا بجملة مستوحاة هى من هذا الحال، حال الشهود الذى يشعر منه الصوفى باتحاد مباشر مع الله ..

تلك هى أعلى درجات الاتحاد المباشر بالله .. اتحاد جوهر النفس وباطنها بالجوهر السرمدى الذى عنه قد صدر .. فى هذه الدرجة يرتقى الصوفى «مقام المعرفة» حيث الحقائق تتجلّى وتدرك إدراكًا «ذوقيًا» نتيجة لاعتلائه أعلى درجات الاتحاد بـ «مصدره»، وهذه هى الدرجة التى سنرى الحلاج يغدو فيها دائمًا عندما نلقاه وقد بلغت شمس حياته السمت من العمر!...

ولكن ...

هذا المعتلى الذى ارتفع إليه الحلاج كانت قدّ عَبدته معاول استهلت تاريخ التصوف فى الأرض الإسلامية، وأستهل التصوف الإسلامى تاريخه

بها، ولما كان واحد من أصحاب هذه المعاول قد مهد إلى ظهور الحلاج وترك أثرًا فى تصوفه الذى جاء مجموعة من هذه المؤثرات، فحتمًا علينا التمهل للمحات عند كل شخصية منهم على حدة مستهلين ذلك بالرائد الأول وأول صوفى بالمعنى الصوفى الدقيق.. ذلك الذى ملأ الله أمامه كل الوجود فلم يعد يرى إلا إياه موجودًا واحدًا هو الجمال السرمدى والحب الخالص، فأسقط من تصوره للذات الإلَهية كل صفات البطش والجبروت ولم يبق إلا على صفات المحبة والجمال بل وإذا كانت معاصرته رابعة العدوية قد نادت الإله بـ «حبيبى» فإنما هو قد ناداه بنعت أهم وأشمل لا تخصيص فيه، فما كان اسم الإله لديه إلا «الحبيب»! ... ذلك الذى عرف بأنه «السكران بحب الله» هو:

«معروف الكرخى» (١)

ألقى «معروف» حجر الأساس فى صرح التصوف فى الإسلام بنظرية لا تزال إلى اليوم العنصر الأساسى فى التصوف الإسلامى، وهى،

«نظرية المعرفة»

أقام «معروف» هذه النظرية بجملة واحدة تعتبر أقدم تعريف للتصوف يتجه نحو المعرفة وهى قوله :

«التصوف، الأخذ بالحقائق»

بهذه العبارة التى ظهرت بها نزعة المعرفة بدأ تاريخ التصوف كحركة انقلابية، وتحددت الفواصل بينه وبين الزهد والزهد الصوفى.. فإذا كان الزهد معناه الاتجاه بالنفس من عذاب الآخرة، وإذا كان الزهد الصوفى معناه ترك الدنيا والإقبال على تصفية النفس ليشرق نورها، فإنما التصوف

(١) راجع «الرسالة القشيرية» و«تذكرة الأولياء».

فى جوهره وسيلة للمعرفة، وأهدافه قد تحددت فى الأخذ بـ «الحقائق».

يُعرّف «معروف» هذه «المعرفة» بأنها «المعرفة بالله» ويسميها العلم الأعلى القاصر على العارف بالله، ويصفها بإنها نوع من الذوق أو الوجدان ينشأ عن «الشهود»، شهود للحق فى القلب الذى استضاء بنور الله ...

هذه التعاريف التى يلخص بها «معروف» مذهبه فى «المعرفة» لا تتضح معانيها ولا تتحدد مراميها إلا تحت أضواء ما قد مررنا بها من مفهوم التصوف. ومن هنا نفهم أن «معروف» إذ يعرف هذه «المعرفة» بأنها المعرفة بالله، فذلك معناه أن هذه المعرفة لا تنال إلا عن طريق فناء شعور الإنسان بأنيّته اجتياز «حال الفناء» إلى «حال البقاء» .. ونحن إذا تذكرنا ماهو الفناء بمعناه الصوفى وما هو البقاء بعد الفناء، أدركنا ماذا يعنى «معروف» بهذه المعرفة التى لا تتضمن شيئًا آخر سوى فناء أنيّة الإنسان بذهاب صفات الأنانية عنه والبقاء بصفات تُرْضى الله. فالصوفى الذى تجرد من صفات الناسوت وفنى فى صفات اللاهوت يبقى بالله، وإذا بقى بالله أصبح «العارف بالله»، وهذا هو «مقام المعرفة» الذى تتجلّى فيه «الحقائق» فيدركها إدراكا «ذوقيًا» لا دخل للعقل فيه لأن «المعرفة» هنا من فعل الله نفسه، فالله هو الذى يرفع عن العارف به حجاب الغيرية بحيث يصبح العارف «عين المعروف».

ليس المجال بمجال دراسة لمذهب «معروف» دراسة مستوفاة الأطراف، فحسبنا من مذهبه هذا الضوء الذى أنار به الطريق الذى سيسير فيه الحلاج ، وهو هذا المستحدث الذى أتى به فى نظريته فى المعرفة واتخاذه هذا «العلم الباطن» فى الوصول إلى التحقق بالمعرفة الإلَهية .. وهذا المستحدث، هو نفسه الذى مهد الطريق إلى نتائج ستلعب دورها الخطير فى تاريخ الفكر الإسلامى، إذ أن الصوفى فى مقام التحقق بالمعرفة الإلَهية «يكون» بتحققه هذا قد وصل إلى «مقام الولاية».. وفى «مقام الولاية» يكون

جميع ما يصدر عنه من قول أو عمل متفق تمام الاتفاق مع روح الشرع مهما ظهر لغير المحيط بهذه المعانى من التعارض بين أقوله وأفعاله وبين ظاهر الشرع، ونحن إذا علمنا أن «معروف» قد أخذ عن «فرقد السنجى» وتذكرنا أن «فرقد» كان علماً من أعلام الطبقة الأولى فى «مدرسة البصرة» وتلميذاً مباشراً للحسن البصرى، لعلمنا كيف نمت هذه البذور وتفتحت ثمارها على يدى «معروف» بهذه «المعرفة» التى شقت الطريق إلى البحوث النظرية الجزئية التى ستظهر عبر التطور التاريخى لتعاليم «معروف» حتى تبلغ ذروتها بالحلاج..

لا جدال فى أن هذه النظرية فى «المعرفة» التى جاء بها «معروف» تمثل التطورالطبيعى للفكرة الصوفية عند الإسلام، كدين حى ومتطور جاء بها ولولا ذلك لما كان.

نقول ذلك رداً على تلك الأقلام التى جزمت بأن نظرية «المعرفة» هذه التى وضع بها «معروف» أسس التصوف الإسلامى، نظرية يونانية مستمدة من الكتابات المنسوبة إلى «ديونيسيوس الأريوباغىّ» التى ظهرت فجأة فى مستهل القرن السادس الميلادى، وترجمت عقب ظهورها مباشرة إلى اللغة السريانية فى «حران»، واتخذوا دليلاً على ذلك أن «معروف» وهو من أصل غير عربى وغير إسلامى ومن صابئة البطائح من المندائيين قبل أن يرتحل عن «واسط» ويُقْدِم إلى بغداد ويعتنق الإسلام على يد الإمام علىّ الرضا بن موسى الكاظم، قد أدخل هذا العنصر اليونانى فى الإسلام.

لا جدال فى أن نظرية «المعرفة» بالمعنى الذى جاء به «معروف» تبدو كأنها رجع الصدى لكلمة «جنوسيس» اليونانية، ومعناها المعرفة الناشئة عن نوع من «الذوق» لا دخل للعقل فيه، وأن هذه الكلمة هى الأصل من كلمة «غنوص» التى قامت عليها «الغنوصية» كمذهب فكرى لنماذج الآراء الدينية فى العصرالهلينى فى تركيز على «المانوية»، ولا جدال أن هذه الكلمة

الغنوصية قد عرفها العالم الإسلامى قبل زمن «معروف» عندما وجد الاتصال الفكرى سبيله بين الغنوصيين والمسلمين بتلك الجماعة التى كان ينتسب إليها «معروف»، وهى التى كانت تسكن السهول الجنوبية من بين النهرين وتحتل الفروع المائية فى العراق الأدنى فى أرض البطائح بين «واسط» والبصرة، وهى وإن كانت تسمى بالصابئة إلا أن أصحابها غير صابئة العرب وغير صابئة «حران»... صابئة العرب هم أهل شبه الجزيرة العربية قبل وقبيل الإسلام، وهؤلاء كانوا إلى جانب اعترافهم بوحدانية الله يقدسون الأنجم ويتخذون «الملائكة» والصالحين من السلف شفعاء إلى الله.

وصابئة «حران» هم السريان الذين مزجوا المسيحية بالأفلاطونية الحديثة، وإليهم يعود السبب فى ذيوع الكتابات المنسوبة إلى «الآريوباغ» ذيوعًا قويًا فى الأرجاء الإسلامية بما وضعها عليها كتابهم من الشروح العديدة، فقد كانت «حران» أحد مراكز إشعاع الثقافة الهلينية، ومن هنا عُرِفَتْ هذه «الكتابات» عن طريق الاتصال الفكرى بين هؤلاء الصابئة من السريان وبين الشعوب التى تألفت منها الإمبراطورية الإسلامية. وأما صابئة البطائح فهم «المندائيون» وهم بقية فرقة غنوصية قديمة، كما يدل على ذلك نفس اسمها الذى يؤدى معنى «المعرفة» فى اللغة المندائية. فإن كلمة «مندائية» مستمدة من الكلمة الآرامية «يادا» وهذه معناها «المعرفة»، ولما كانت اللغة المندائية لهجة آرامية وحروفها تماثل النبطية والباليرية معًا، وكانت هذه الكلمة نفسها ومعناها المعرفة، فهذا ما يدل دلالة واضحة على أن المذهب المندائى مذهب غنوصى فى الصميم، ولكن هل معنى ذلك أن نظرية المعرفة التى ألقى بها قد قُدِّر لها أن تصبح العنصر الفعال فى التصوف الإسلامى منذ النصف الأول من القرن الثالث الهجرى حتى اليوم...

ولما كان قد تناولها بالبحث النظرى الدقيق أكبر شخصية شكلت

المذهب الصوفى وجعلتها الغاية من الحياة الصوفية ... هذه الشخصية هى صاحبة الأقوال الدقيقة، وصاحبها هو الذى بدأ الخوض فى اللجة التى سيسبر الحلاج منها الأعماق فهو، «**أبو الفيض، ثوبان المصرى**»

«معروف» حجر الأساس في التصوف الإسلامي يحمل طابعًا غير إسلامي؟!

نحن لا نجهل أن «معروف» كان من أصل غير عربى وغير إسلامى، ولكن مَنْ مِن المسلمين كان فى زمن «معروف» لا يعود بأصله القريب إلى أصل غير إسلامى؟ لم يوجد مسلم فى ذلك العهد من يستطيع أن يرقى بأصله إلى أكثر من جيل أو جيلين على الأكثر إلى الإسلام. وأما وأنه من أصل غير عربى فإن أكثر الشعوب التى تألفت منها الإمبراطورية الإسلامية كانت من أصل غير عربى، ومع ذلك وجد فى هذه الشعوب غير العربية من اعتنق الاسلام وأعز شأنه وكان له من تراثه القومى ما مكنه من الغوص إلى أعماق الإسلام واستخراج ما يشتمل عليه باطنه من ذخائر روحية.. ومن ثَمَّ فإذا كانت «نظرية المعرفة» التى ظهرت بـ «معروف» فيها ما يدل على أن صاحبها كان له علم بالثقافة اليونانية وبمذهب صابئة البطائح، فليس هذا معناه أن هذه النظرية تحمل طابعًا غير إسلامى، فإنما هى نظرية جاءت تمثل التطور الطبيعى للفكرة الصوفية فى كل دين، وأوضح برهان على ذلك أننا نجد نفس هذا التطور الطبيعى للفكرة الصوفية قد بلغته الهند أيضًا فى زمن «معروف» عندما ألقى «شانكرا»، وقد كان معاصراً «لمعروف»، أسس المذهب «الفيدانتى» القائم على هذا العنصر من المعرفة[1].

وهنا لنا كلمة من حول المذهب المندائى إيضاحًا لما قد علق ببعض الأذهان، فنقول إن المندائيين، وهم صابئة البطائح، هم بقية فرقة غنوصية

---

(١) راجع الـ «بهجفاد ـ جيتا».

كونها «الحسيس» فى القرن الأول الميلادى من أتباع «يوحنا المعمدان». ومن هنا عرف أصحاب هذا المذهب بأكثر من اسم، فهم «الحسيسيون» نسبة إلى الحسيس (راجع «الملل والنحل»، للشهرستانى»)، وهم «النصوريون» نسبة إلى «المعمدان»، وهم كما سماهم المسلمون «المغتسلة» لكثرة اغتسالهم فى شعائرهم الدينية واتباعهم شعيرة «العماد» (راجع «الفهرست» للمسعودى). وهذا هو السر فى تفضيلهم العيش بجانب الفروع المائية. وحتى عصرنا هذا مازالت منهم بقية تبلغ بضعة آلاف يعيشون فيما حول الفروع المائية بالقرب من البصرة، كما لا يزال اليوم، طبقة منهم فى بغداد، حيث كانت تقوم فيها مدرستهم، «مدرسة الصابئة» التى تأسست فى القرن التاسع الميلادى» وأنجبت طبقات متعاقبة من أفذاذ العلماء والفلاسفة والأطباء، فلقد كان من هذه الطائفة قبل اعتناقهم الإسلام، «ثابت بن قرة».

يعتبر «**ثوبان**» المعروف بـ «ذى النون المصرى» مؤسس مذهب التصوّف الإسلامى فى مصر، فهو الذى حدد معالمه حينما جعل الغاية فيه هى الوصول إلى «**مقام المعرفة**»، الذى تتجلى فيه «الحقائق» فيدركها الصوفى، ذلك «الإدراك الذوقى» الذى لا دخل للعقل فيه... وهو حينما حدد هذه الغاية لم يحددها إلاّ على أساس بحث دقيق تناول فيه كلمة «المعرفة» ومعها كلمة «العارف»، فقسم المعرفة إلى ثلاثة أقسام فرّقت بين معرفة الصوفى بالله وبين العلم بالله، عن طريق العقل والبرهان، وبين إيمان عامة المؤمنين وفى هذا يقول:

«إن المعرفة الحقيقية بالله ليست العلم بوحدانيته التى يؤمن بها المؤمنون جميعًا، كما أنها ليست من علوم [الحكماء] و[**أهل الكلام**]، ولكنها،

معرفة صفات الوحدانية التى لأولياء الله خاصة، لأنهم هم الذين يشاهدون الله بقلوبهم، فيكشف لهم مالا يكشفه لغيرهم من عباده! (١).

هذا التحديد للتصوف «كعلم باطن» قاصرة فيه «المعرفة» على الخواص، يجعل «ثوبان» أول من عرف «التوحيد» بالمعنى الصوفى، وهو قد جهر بهذا النوع من «التوحيد» قائلاً:

«عرفت ربّى بربّى، ولولا ربّى لما عرفت ربّى» (٢).

ولكن !.. «**ثوبان**» يعترف بأن أعرف الناس بالله تعالى، أشدهم تحيراً فيه.. فإن «الحق» فى نظر «**ثوبان**» لا يمكن وصفه إلا بصفات السلوب*!.. فحقًا: «كل ما تصور فى وهمك، فالله بخلاف ذلك !» (٣).

هذه الأقوال البالغة الدقة التى ألقاها «ذو النون» تشتمل على معان تمثل حجارة البناء فى صرح التصوف الإسلامى عامة والتصوف الحلاجى على وجه التخصيص، وهذا يحتم علينا أن نفهم ما تحمله هذه الأقوال من مفاهيم.. فإن «**ثوبان**» إذ يقول بأن المعرفة الحقيقية بالله ليست العلم بوحدانيته التى يؤمن بها المؤمنون جميعًا، فذلك لأن هذا النوع من العلم لايمثل إلا التعطش الغامض فى قلب كل إنسان نحو نبع وجوده. ثم أنه حين يعلن بأن المعرفة الحقيقية بالله ليست علوم النظر والبرهان، فذلك لأن أرقى مراتب التفكير، وهى الفلسفة تعجز عن نيل هذه «المعرفة».. ومن ثَمْ فإنه حين يقول بأن المعرفة الحقيقية هى تلك التى لأولياء الله خاصة، فذلك لأن

---

(١) «تذكرة الأولياء» ج ١، و«الرسالة القشيرية».
(٢) «الرسالة القشيرية»
(٣) «الرسالة القشيرية»
(*) السلوب المنقاد كليةً إلى شئ، وهنا تعنى المنقاد إلى الله.

الله لا يشاهد إلا في أرجاء العالم الداخلي المسمى، مجازًا، عالم القلب!
وأما أن هذه «المعرفة» قاصرة على أولياء الله، فذلك لأنها ناتجة عن إرادة متجهة نحو الخير، تحرك العقل في أفكاره، والقلب في خلجاته فينشغل القلب بالله ويحبه، إلا أن نوع هذا الانشغال للقلب بحب الله يختلف في قلب عن قلب آخر.. فقد ينشغل القلب بحب الله، ولكن ليس بالتصوف ولا بصفة أولياء الله!. فإن التصوف هو انشغال القلب بحب الله حبًا خالصًا أقلع فيه صاحبه عن الأنانية غير آمل في شيء ولا خائف من شيء ومتجرد عن كل شيء .. هنا تطوى الأبعاد وتميد المسافات، وهنا يعرف القلب، ولا يعرف كيف يعرف، بأنه يشاهد الله!

هذا هو المعنى من كلة «المعرفة بالله»، وهذا هو مفهوم هذه المعرفة الناتجة عن إفناء الشخصية الفردية في ينبوع لا شخصيّ. أو بعبارة أوضح هو فناء الشخصية المفكرة في المصدر السرمدي الذي وهبها التفكير، أي ركون الشخصية إلى الجانب اللا تنبهي من النفس، وهو الجانب الذي يمثل الذات ذاتها حيث يكمن الإيمان الفطريّ بالله! .. ومن هنا نفهم دقة المعاني التي حملتها أقوال «**ثوبان**».

ولكن !

كيف لنا أنْ نفهم الصوفيّ وهو يتكلم بلسان «**ثوبان**» ويقول لنا في نفس الوقت الذي فيه هذه «المعرفة»، ونعم بهذه «المشاهدة»، أن أعرف الناس بالله أشدهم تحيرًا فيه، وكل ما تصور في وهمك.... فالله بخلاف ذلك»؟

هنا نأتي إلى جوهر التفكير الصوفيّ والمعنى الحقيقيّ من كلمة «المشاهدة». إذ إن هنا يصمت الصوفيّ لحظات لا يستطيع خلالها الإفصاح. فإذا تكلمَ تغيرت لغته بطريقة مناهضة للمنهج المألوف في الكلام! ماذا

يقول وليس فى لغات البشر قاطبة عبارة تفى بالتعبير عن لون هذه «المعرفة»، وعن نوع هذه «المشاهدة» ما خلا لغة المعانى والمصطلحات والرموز؟!..

وإلاّ كيف يمكنه بغير هذه اللغة أن يصف «النبع» الذى بلغه فوجده لجّة مادت أعماقها إلى مالا قرار له من أعماق، وامتدّت آفاقها إلى مالا نهاية له من آفاق، لا زمان فيها ولا مكان، ولا أزل فيها ولا أبد، كل شىء فيه سرمدى..

كيف يمكن بغير لغة الرموز أن يصف الصوفى هذا «السرمد»، وأن يصف نفسه فيه، وهو فيه يرى نفسه لا هو منه جزء و لا هو منه غير، بينما يشعر بوجود ذاته، وأنّ لها من النوع نوع هذا«السرمد»،

كيف يمكن للصوفى وصف هذه اليقظة الشعورية الخالية من كلّ رابطة حسيةٍ وعقلية حتى يمكنه وصف «سرمداً» قد شعتّ فيه منه «ذات» يحسها ولا يراها إلاّ من وفى هذا السرمد الذى يراه كلّ شىء...

إذن !

فليملأ «ثوبان» من رحيق الحبّ «كأسًا»، وعلى نغم الألحان التى صاغها[1]، يمسك هذا الكأس التى يصفها بأنها «كأس المحبة التى يسقى الله بها المحبين» ويرتشفها متّجهًا للحبيب لا يستطيع أن يصفه عبر هذه الغيبوبة اليقظة المسماة «الجذب» ، إلاّ قائلا أنا هو وهو أنا!

على ضفتى النيل انطلق أول ما انطلق هذا النغم ورددت رنينه لوادى النيل آفاق لقى فى نواحٍ فيها تجاويًا وفى نواح أخرى اعتراضًا.. فأما النواحى التى جاوبته تجاويًا فكانت تلك التى توارثت لغة المعانى والرموز

(١) هو أول من وضع تعريفات لـ «السماع»

(٢) كانت مصر فى زمن ثوبان مركزًا حيًا من مراكز التصوف، ولها الصدارة التى انتشرت فيها الثقافة الهلينية بما تجمع فيها من ورثة الأفلاطونية الحديثة، ومن أصحاب المذهب الغنوصي.. ولا جدال فى أن «ثوبان» كان له علم بهذه المذاهب، ولكن ليس معنى ذلك أن صوفيته مستمدة من هذه المصادر فإنمّا التصوف «نزعة» وليس «علمًا»، ولذلك لايجب أن يحملنا الاعتقاد على أن الظروف التاريخية التى ظهر فيها هذا النوع الجديد من التصوف فى الإسلام بمعناه الدقيق هذا دخيلاً على الإسلام، وإلا نكون قد أغفلنا أثر مدارس الزهد الصوفى فى البصرة وفى خراسان، والأهم من ذلك كله هو أن نكون قد نسينا ما يحتويه القرآن من آيات ناصعة تنص على محبة الله وتحث على حبه.

وأما النواحى التى أنكرته اعتراضًا، فكانت تلك التى لا تؤمن إلا بـ «النقل»، فان تجاوزه فبالعقل، وأماعلم الباطن والمعرفة الآتية بواسطة هذا الإدراك الوجدانى فلا مكان له فى منهج تفكيرهم .. وإلى مصير كمصير الحلاّج من بعد، كاد يؤدى بـ «ثوبان» معارضة هذه الطبقة المتزمتة من الفقهاء، لو كان قد خاض فى السياسة العامة كما فيها قد خاض، خاصة الحلاج من بعد ولكن اقتصاره على المجال الروحى قد شفع، كما شفع لرابعة العداوية من قبل، وانتُزِع من صدور المعارضين الاعتـــراف به «قطبًا»، والاعتـــراف له بـ «الولاية» مكفّرين بذلك عن رميهم له بالكفر..

وعاد النغم الصوفى يشدو على ضفاف النيل، وسرعان ما سرى وشاع ورددت الآفاق الإسلامية رجع صداه رنينًا .. ففى «الفيحاء» فاح عبير هذا النوع من التصوف أرجاء عبقت به «مدرسة الشام»، بينما شع الجوهر منه وتألق فأضاء أرجاء البيئة التى ولد فيها الحلاج .. ففى «بسطام»، على منحدرات جبال «البُرْزْ» فى خراسان، سطع هذا الجوهر من التفكير الصوفى بمن تناول الحلاج منه مشعل «الطريق».. ذلك القطب العظيم الذى تقترن كلمة «الفناء» باسمه،

طيفور، بايزيد البسطامى الكبير [1].

أكمل «البسطامى» البناء من صرع التصوف، ودعم دعائم «مذهب الفناء» بصيحة خلدت فى مسمع الزمان ؛

«خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح فى؛ يا من أنت أنا!»

(١) راجع ترجمته فى «الرسالة القشيرية» وفى «نفحات الأنس»، وعند «ابن خلكان»، وعند «جامى» لا تخلط بين طيفور هذا البسطامى الكبير وبين طيفور البسطامى الصغير. وأحرى بنا أن توضح أن طيفور بن شاروسان، هو البسطامى الكبير.. وأن طيفور بن عيسى، هو البسطامى الصغير. البسطامى الكبير هو «بايزيد»، وأما البسطامى الصغير فهو «أبو يزيد».

«فقد تحققت بمقام الفناء... فى الله ..».

دوت هذه العبارة فى المسمع الصوفى على وجه التعميم، وفى المسمع الحلاجى على وجه التخصيص، والتى لخص البسطامى فيها مذهبه فى «الفناء» .. ونحن إذا علمنا أن هناك ثلاث مراتب «للفناء» بمعناه الصوفىّ، وأن الأولى هى الفناء عن النفس وصفاتها بالبقاء بصفات الحق، وأن الثانية هى الفناء عن صفات الحق بشهود الحق، وأن الثالثة والأخيرة هى الفناء عن شهود الحق بالاستهلاك فى وجود الحق، ومعنى ذلك فناء الصوفىّ عن فكره وإرادته وفناء وجوده فى وجود الحق، علمنا أن البسطامى من صيحته هذه نفسها، قد بلغ هذه المرتبة الأخيرة.

من هنا نرى أن «نظرية الفناء» عند أهل التصوّف تختلف عن «نظرية الفناء» عند أهل الزهد، وعند أهل الزهد الصوفى.. إن نظرية الفناء عند أهل هذين المذهبين كانت مستندة إلى فكرتهم فى الإرادة الإلَهية، وأن الله تعالى هو المريد فى الحقيقة لكل شىء، فيجب أن يتخلى العبد عن إرادته ويترك أمره لآمره، وأما نظرية الفناء عند أهل التصوف فمستمده إلى فكرة أخرى هى بما أن الله هو «الموجود المطلق»، فالصوفى هنا يرى أن كل شىء فى العالم الظاهر لا حقيقة له فى ذات، وإنما فى وجوده «بالموجود المطلق» فيستولى عليه سلطان «الحق» ولا يشعر إلا بإياه، فيجد نفسه يردد «أنت أنا وأنا أنت».

ومن ثَمَّ فهذه العبارة ليست شطحة من الشطحات، وإنما هى فى لغة المعانى تحمل أعمق المعانى التى بنى منها مذهب التصوف الإسلامى فى فكرته عن «الفناء»، وبمعناها هذا الدقيق أى بمعنى «محو النفس الإنسانية فى الذات الإلهية»، وبهذا المحو يتم لها «التحقق بالوحدة الذاتية مع الله»، وبهذا التحقق «تفنى عن نفسها وتبقى بالله»، وهنا إذا سألها سائل عن «أنّيتها»، وقد فنيت ولم يبق إلا الله، فأى جواب سيكون الجواب؟ لن يكون الجواب إلا تساؤلا يقول:

وأين «أنا»؟

أنا ؟ «أنا قد فنيت» [1].

«لا موجود حق إلا الله .. الله وحده، هو «الحق» ...»

إذن ، كيف يمكننى أن أقول «أنا والحق»

و «الكل واحد فى عالم التوحيد» [2].

كيف يمكننى أن أقول «أنا والحق» و«فى قولى أنا والحق، إنكار لتوحيد الحق» [3]؟

ثم ...

كيف يمكننى أن أقول «أنا؟» والله وحده، من يقول «أنا» لأنه هو وحده الموجود الحق فإنما؛

«الحق تعالى .. هو الذى يتكلم بلسانى»

أما أنا ؟ فقد فنيت [4].

إنه هو «الحق» تعالى الذى يتكلم بلسانى ويقول ؛

«إنى أنا الله» [5].

هذا هو المعنى من عبارة «إنى أنا الله»...

وبهذا المعنى جاء البسطامى بهذه العبارة معبراً لها عن التوحيد «تعبيراً واضحًا لا إبهام فيه، كما صدر عنه، وهو فى حال «فنائه».. فالصوفى عندما يتكلّم وهو فى حال فنائه فليس هو المتكلم، وإنما لسانه قد

---

(١) و(٢) و(٣) و(٤) و(٥) راجع «التذكرة ج١».

أصبح أداة للتعبير عن «التوحيد» فى حقيقته، والبسطامى لم يعن سوى الله ذاته عندما نطق لسانه وهو فى حال «فنائه» بقول:

«ما فى الجبة إلا الله» (١)

سبحانى ما أعظم شأنى (٢)

ما كان البسطامىّ بهذه العبارة إلا الرائد الأول لمن جاء بعده من أهل التصوف فى تعبيرهم عن «التوحيد»، ولا يقصد الصوفية هذا المعنى من «التوحيد» عندما يتكلمون عن معرفة الأحدية الإلَهية وهم تحت تأثير هذا النوع من «الفناء» الذى أدخل البسطامى به فى التصوف الإسلامى فكرة «الحلول» .. حلول اللاهوت فى الناسوت...»(٣). وهى فكره يبلغها الصوفىّ فى أى عصر وفى أى دين إذا ما أدرك الحقيقة من معنى «التوحيد» وبمفهومها هذا الصوفى البحت الذى لعب دوره المهم فى أواسط القرن الثالث الهجرى، وفى قولنا هذا ما يحملنا إلى تلك المدرسة التى سنلقى فيها، لردح من الزمن، الحلاج منصتاً إلى «أهل الصحو» بعد «أهل السكر»، وهذا ما يجعلنا نلقى لمحة على :

«مدرسة بغداد»

نحن الآن فى جوّ كوّنَ من «أهل الصحو» باقة عطرة عبق قدح عبيرها فى أرجاء العالم الإسلامى بأساتذة هذه المدرسة، وكان كل واحد منهم، بدوره مدرسة تخصّصتْ فى إنماء التصوف، والاضطلاع بتثبيت أصوله عن

---

(١) إلى البسطامى تعود هده العبارة التى تنسب خطأ، إلى الحلاج. راجع «التصوف» «للدكتور عبدالوهاب عزام».

(٢) التذكرة ج «١».

(٣) هنا لنا كلمة هى ردّ على بعض آراء عكفت إلى اعتبار البسطامى متأثراً بالتصوف الهندى وحجتهم هى أن فكرتى «الحلول» و«الفناء» كانتا على أشدهما ذيوعاً فى أنحاء فارس حتى عهد الساسانيين، لا جدال فى أن مذهب البسطامى فى «الحلول» وفى «الفناء» يبدو وكأنه من البوذية ومن اليوجية ترجع أصداء، ولاجدال أن البوذية كانت منتشرة على أشدها يوم ذاك فى خراسان» وإلى جانبها كانت «اليوجية». ومن هنا أختبر أن البسطامى هذين النوعين من التصوف الهندى اختباراً عملياً.

طريق تعهدهم بالشرح لمعنى «التوحيد» .. ومن أبرز هؤلاء الذين علق مسمع الحلاج بأصواتهم كان؛

«الحارث المحاسبى»

تعهد «المحاسبى» إيضاح صورة التصوّف فى أذهان الناس، فأظهر ما للتصوف من جلال وجمال .. فالتصوف لا يطفئ بهج الحياة ويسدل على ما فى الطبيعة من مباهج أستاراً، وإنما التصوف هو إنشاء الصلة بين الروح «ومصدرها» حتى تشرق على المعانى السامية، وتقبل على الحياة من وجهها الحق .. ولهذا كانت الفكرة الأساسية التى بنى عليها **«المحاسبى»** نظام تعليمه هى إيصال الإنسان بالحقيقة المطلقة واستبقاء الصلة بينه وبين البيئة التى يعيش فيها، فمازال فى مسمع الزمن من تعاليم **«المحاسبى»** هذا القول؛ «خيار هذه الأمة الذين لا تشغلهم آخرتهم عن دنياهم، ولا دنياهم عن آخرتهم».

وإلى جانب **«المحاسبى»**، هذا القطب الذى فلسف التصوف وأصبح منذ عهده، «علم القلوب» فى مقابل «علم العقول» كان ؛

«سرى السقطى»

تعهد «السقطىّ» إرساخ «الحب الإلَهى» فى صدور الناس، فأظهر ما لهذا النوع من «الحب» من مقاصد وأهداف .. فالحب الإلَهى يقدح فى الإنسان شرارة الشعور بأنه جزء غير منفصل من وحدة تامة لهذا الوجود، وهذا يطبعه بطابع عالمى يستأصل من نفسه وَهْمَ انتمائه إلى جنس خاص ووطن خاص، ويأخذ بيده إلى رحاب الإنسانية جمعاء، فتصدر أعماله عن الخير .. ولهذا كانت الفكرة الأساسية التى بنى عليها **«السقطىّ»** نظام تعليمه هى تحبيب هذا «الحب» الذى يفجر بين الحنايا ينابيع الشعور بنعم

الحياة ومباهجها، ففى مسمع الزمن لم يزل يدوّى من تعاليم «السقطى» هذا القول:

«إن المحبين يفوقون فى النعيم تُبّاع موسى وعيسى ومحمد».

وإلى جانب «**السقطى**»، هذا القطب الذى فلسف الحب وأصبح منذ عهده، المحور الذى تدور من حوله لغة أهل التصوف كان ؛

«أحمد الخرّاز»

تعهد «**الخرّاز**» تفسير معنى «الفناء»، ومعنى «البقاء» فى أفهام الناس، فأظهر ما لهذين النوعين من مفاهيم .. فـ «الفناء» يتضمن محو الصفات الأخلاقية الذميمة، والتخلق بكل خلق حميد عن طريق محو ذات العبد باتصاله بالذات الإلَهية، و«البقاء» هو البقاء بصفات الله .. ولهذا كانت الفكرة الأساسية التى بنى عليها «**الخرّاز**» نظام تعليمه هى إفراغ «القطرة» فى «نبعها» ففى ذاكرة الزمن قد علق من أقوال «الخراز» هذا القول ؛

«الصوفى مَنْ صفَّى ربُّه قلبه فامتلأ نوراً، ومَنْ حل فى عين اللذة بذكر الله».

وإلى جانب «**الخراز**»، هذا القطب الذى كان أول من تكلم علانية فى «الفناء» و«البقاء»، وأصبحا منذ عهده، هدفًا لأهل الوجدان كان ؛

«أبو القاسم الجنيد»

تعهد «الجنيد» تعريف «المعرفة» وتعليم «التوحيد» .. فهو قد لخص «المعرفة» بعبارة واحدة تقول؛

«أن يميتك الحق عنك ويحييك به».

ولخص «التوحيد» بعبارة أخرى تقول ؛

«من شهد الحق لم ير الخلق».

ثم أثنى يصف مشاعره قائلاً :

«عبد ذاهب عن نفسه، متصل بذكر ربه، ناظر إليه قلبه .. فإن تكلم فبالله وإن نطق فمن الله وإن سكن فمع الله،

فهو بالله

ولله

ومع الله».

هذه هى أهم لباب تعاليم «**مدرسة بغداد**» التى فاح بأساتذتها فى أرجاء العالم الإسلامى أرج «المعانى»، و«علم الباطن»، وعبير «الذوق»، وفوح «الوجدان» حتى غدت بغداد ملتقى أهل التصوف.. ولكن ... لما كان التصوف فى جملته ومهما تشعب من شعب يقوم على أساس الحب الإلَهى والتشوق إلى «التحقق» بالوحدة الذاتية مع «الحق»، ولما كان الصوفية باعتقادهم فى الوحدة أن رأوا كل ما فى العالم مظاهر لحقيقة واحدة هى الحق ولا حقيقة جوهرية لعالم الصور، فقد رأوا أن صور العقائد والمذاهب لاحقيقة جوهرية لها إلا بمعانيها فنفذوا إلى ما ورائها بجهاد النفس وترقيتها للوصول إلى هذا الحق الأحد «طالبين ما وراء الشريعة من بواطن» وجاعلين «الحقيقة» باطنًا للشريعة وروحًا لها. ومن هنا بدأ تقليلهم من شأن التكاليف الدينية .. وهنا كان طبيعيًا أن يبدأ الخلاف بين هذا الجانب المتطور من أهل التصوف وبين الجانب المتزمت من الفقهاء لاختلاف النزعتين.. فالصوفىّ يعتمد على القلب وعلى الوجدان وعلى المعرفة النابعة من باطن القرآن، والفقيه يعتمد على النص والحرف وظاهر القرآن والسنة. الصوفى يعنى بالمعنى وعنايته تنحصر فى العناية بالروح والنفس، والفقيه

يعنى بالجانب الظاهرى والعملى فى أداء ظاهر العبادات، الصوفى عاشق يعنى بالحب الإلهى ولا يعنيه بشىء أمر ثواب فى جنة أو عقاب فى نار، والفقيه يعنى بكل ما يتصل بأمر الثواب والعقاب. الصوفى روحانى لايستهدف إلا «الحقيقة»، والفقيه إلى جانب الجانب الروحانى فهو قانونى حسبه تطبيق نصوص «الشريعة» ... ومن هنا كان، حتمًا، أن تصطدم النزعتان وأن يحدث أشد صدام لهما فى العراق، إذ أمسى الموطن الأكبر لأهل المعانى و«الذوق» أو الوجدان .. وانفجر البركان الفقهى وصب حممه على أكثر أساتذة «مدرسة بغداد» وأصابهم بالقتل والتشريد؛ فنحن نرى «**المحاسبى**» يُرمى بسهام التكفير، بينما أبى صدر الزمن إلا أن يحتفظ بتأليفه ليصبح، من بعده، من الأصول التى اعتمد عليها الغزالى فى بعض كتبه. ونحن نرى «**الخراز**» قد ولى وجهه عن بغداد إلى مصر. ونحن نرى «الجنيد» ينتقل بمدرسته إلى السراديب ومن ورائه سهام التكفير تترامى ترميه المرة تلو المرة بالإلحاد، ولكننا نرى أيضًا بمرور الزمن البركان الفقهى قد هدأ وعاد أصحابه يعترفون لهؤلاء الذين سما بهم الوجدان إلى السمت من عالم الإيمان .... بالولاية

هذا هو الإطار الروحى للحلاج ..

وعلى هذه الأبعاد الروحية التى تجاوبت فيها نسائم الزهد، والزهد الصوفى، والتصوف، تفتحت عينا الحسين بن منصور فى خلال تلك الفترة التى كان يجلس فيها أمام «التسترىّ» تلميذًا، العين منه بالتسترىّ قد علقت، والسمع منه مرهف إلى ما يلقيه من دروس ومنها ؛

«إن الإنسان مكون من حياة وروح ونور وطين».

إن الإنسان فى كيانه الأصلى روح، وإن الروح من عالم نورى محض، وإن تخلّصها من هذا الطين هو فى الاتصال بعالمها .. وإلى هذا العالم يمتد

«طريق» واحد يستطيع كل إنسان أن يسلكه إذا اعتزم «السفر» إلى «الحبيب» ..

ولكن ..

هذا «الطريق» الذى شقه مَنْ قد سبق من أهل التصوف، قد أصبح له مرشدون يأخذون بيد السالك فيه. ويبنون له أعلامه إذا ما التبست عليه السبل، واقتمّت أمامه الآفاق فيثبتونه فى المخاوف، ويجنبونه المزالق والمهالك..

إذن ...

مَنْ سيكون «المرشد»؟

سؤال اتجه به الحسين بن منصور إلى «التسترى»، ونحو نور خاطف كأنه البروق فى ليلة ظلماء أشرأبّ الوجه من الحسين إليه، فهو «الطريق» الذى سيؤدى إلى لقيا «الحبيب» الهدف الذى استهل إليه منذ هذا الفجر الباكر من الصبا المسير ...

وتتبع عينان الحسين سبابة «التسترى» وهى إلى «البصرة» تشير ولتستقر على «عمرو بن عثمان المكى» أشهر مرشد كانت يده، فى خلال تلك الفترة الزمنية، تأخذ بيد السالكين..

وامتدت يد الزمن تسجل ؛

«الحسين بن منصور يستّهل طريق «السفر» إلى «الحبيب».

وعن «واسط»، حوالى سنة ٢٦٢هـ/ ٨٧٥م ارتحل الحسين بن منصور إلى هذه المدينة الواصلة بين البادية والحضر لتجول عيناه بين معالم لها وأنحاء، وتطالعه لألوان الحياة فيها صور تجمع طرفين متناقضين متباعدين، أحدهما الترف الحسىّ، والآخر الثراء الروحى، وإلى هذا تحول الوجه من

الحسين بينما شعت من حوله أنوار القداسة الروحية والمتصوف الزاهد «عمرو المكى» يخلع عليه «الخرقة الزرقاء» فيدثره بلباس «الطريق».. والشيخ عندما يخلع «الخرقة الزرقاء» على المريد يعتبر ذلك رمزاً على أن المريد قد أصبح بمثابة الابن من أبيه، والفترة الزمنية التى يقضيها المريد تحت رعاية شيخة تسمى «زمن الارتضاع»، والشيخ يعلم متى يحين أوان الفطام، ومتى يستطيع «السالك» الاعتماد على نفسه فى اجتيازها، قد تبقى من مراحل «الطريق» .. طريق لهذا «السفر» إلى «الحبيب».

لحوالىّ ثمانية عشر شهراً من الزمن راح الحسين بن منصور يقتطع بإرشاد المكى، المرحلة الأولى من هذا «الطريق»، لم يعتكر أفق حياته الروحية خلالها إلا بعض غيوم حاكتها مجريات الأحداث الزمنية التى أعقبت مصاهرته للمتصوف الزاهد أبى يعقوب الأقطع وأتت إليه بتجربتين، فى دنيا الناس، بالغتين .. فأما التجربة الأولى فكانت الجفوة الظاهرة بين شيخه المكى وبين صهره الأقطع وهى حزازة حزت فى نفس الحسين وعالجها ببلسم الصبر، وأما الأخرى فكانت تجربة اتسمت بالشدة والعنف، فإن الأقطع لما كان «كرنبائى» العنصر، وكان «الكرنبائيون» سياسياً من حلفاء الحركة الزيدية المعروفة بثورة الزنج، وهذه كانت فى سعير اشتعالها فى ذلك الوقت ثم، بالتالى، لما كان الكرنبائيون، مذهبياً، من الشيعة الغلاة، ومن أتباع الحركة الإسماعيلية، وهذه كانت أيضاً فى عنفوان غليانها تحت قيادة «كرميتى» فى ذلك الوقت، وكانت البصرة نفسها معقلاً لها، وكان الحسين الآن يسكنها فى حى «تميم» بين أسرته الجديدة، وهو الحى الذى كان يسكنه الكرنبائيون، فقد انطلق اللسان العباسى يصفه بأنه نزّاع إلى الثورة شيعى الطابع ميّال إلى القرامطة .. ولما كان الزمن عَهْدَ جدالٍ بين أهل السنة وأهل الشيعة من جهة، ونضال بين دولة الإسماعيليين الزاحفة ودولة العباسيين المتشبثة بالحكم، فقد أدى ذلك إلى القبض على الحسين بتهمة أنه

متآمر شيعى ..

وفى الواقع إننا إذا نظرنا إلى هذا الحدث فى مرآة ذلك العصر لوجدنا له مبرراته فى منطق آل العباس، فإن الحسين كان بالفعل نزّاعًا إلى الثورة، ولكن أى الثورات كانت تلك التى كان الحسين إليها نزّاعًا؟ وبالفعل كان الحسين إلى القرامطة ميّالاً، ولكن أى مذهب كان عليه القرامطة، وكان الحسين إلى مذهبهم ميالاً؟ وبالفعل كان الحسين بتعبيرات ذات طابع شيعى محتفظًا، وكان بالفعل متآمرًا، ولكن على أى شيء كان الحسين يتآمر ؟!

إننا لو عدنا إلى ما قبل هذه الصفحة من صفحات، واستعرضنا «ثورة الزنج» والمذهب الإسماعيلىّ الذى قنَّنه «كرميتى»، لجاءنا الجواب عن السؤالين الأولين، وأما السؤال الثالث فجوابه أن التآمر لم يكن إلا لوضع نهاية لتلك السلسلة من المظالم التى كبل بها آل العباس آل طالب، وتراوحت حلقاتها بين السجن والتشتيت والتشريد وبين القتل، إما جوعًا وعطشًا، وإما ذبحًا أو .... صلبًا ..

تلك كانت الأحداث التى مسّتْ أعماق النفس من الحسين فى عهد كان نفسه مسرحًا لشتى الأحداث .. فالعهد عهد ثورة على طغيان المال، والعهد عهد حركة سياسية شيعية تهز أركان العرش العباسى أعنف الهزات، فالموج الشيعىّ كان قد ارتفع بالفعل، وزحف من عدة مصادر. ففى سجستان ارتفعت موجة بالدولة الصفارية، وزحف تيارها غامرًا خراسان وكرمان حتى الحدود الهندية، وفى جنوب بحر قزوين، وشمالى جبال البرز ارتفعت موجة أخرى بالدولة الزيدية العلوية، وامتدت غامرة بلاد قومس وجرجان ومتخذة من طبرستان قاعدة تحميها جبال الديلم، وفى بلاد ما وراء النهر ارتفعت موجة أخرى بالدولة السامانية هادرة تزحف كل متجه. ومن ثَمَّ فلم يكن من الغرابه بمكان أن تلقى اليد العباسية القبض على كل من تتوجس منه خيفة،

والحسين بن منصور لم يكن يومذاك إلا واحداً من بين كثيرين تم الإفراج عنهم لعدم توافر أدلة الاتهام غير أن الحياة فى البصرة لم تعد، بعد هذا الحدث، للحسين، تطيب .. وإذن، فلينأى عن البصرة إلى بلد يمكنه فيه مواصلة السير فى هذا «الطريق» الذى لم يقتطع منه إلا أولى الأشواط، بينما أمامه مازالت تمتد المسافات ..

وطاف طيف «**الجنيد**» على جبين الحسين يناديه إليه!

وعن البصرة، سنة ٢٦٤هـ/٨٧٧م، ارتحل الحسين بن منصور، وقد ناهز العشرين من العمر، إلى بغداد..

إن الخيال منّا ليستعيد الحسين صورة، وهو فى خلال هذه الفترة من أواسط العصر العباسى ترتسم فى فكره من هذا العصر، ومعالم وألوان كان لها، حتماً، أن تترك فى أعماقه منها الآثار، وأن تختزنها ذاكرته بينما كان يجلس أمام «**الجنيد**» تلميذاً مرهف المسمع إلى ما يلقيه عليه من تعاليم تقول:

«الصوفىّ كالأرض، يطرح عليها كل قبيح، ولا يخرج منها إلا كل مليح».

«إنه كالأرض، يَطْؤها البَرّ والفاجر

وكالسحاب، يظل كل شىء

وكالقطر، يسقى كل شىء

فإنما،».

«التصوف تصفية القلوب .. وإخماد صفات البشرية ومجانبة نزوات النفس .. والتعلّق بعلوم الحقيقة .. والنصح الخالص لجميع الأمة»..

هذه التعاليم التى تصوّر أسرار الشخصية التى جلس الحسين بن منصور أمامها تلميذًا قد مسّتْ، ولا جدال، النفس من الحسين وبعثته إلى الخروج من ذاته متخطيًا نطاق الفردية متجهًا نحو الإنسانية جمعاء .. فإنما الفترة التى قضاها الحسين للجنيد تلميذًا قد قدحتْ بين جانبيه الشرارة نبهته، والقلب منه قد غدا أكثر عن ذى قبل للانتباه استعداداً، إلى أن الإنسان جزء لا ينفصل من وحدة تامة لهذا الوجود، فبدأت شفتاه تصوغ الجواب معلنةً النصح الخالص للإنسان.

وحقًا !

إن الإنسان إذا أقبل على الحياة من وجهها الحق، وأدرك أنه جزء لاينفصل من وحدة تامة لهذا الوجود، شاع فيه الشعور بشعور جامع، فتصدر أعماله وحركاته عن الحق والحب والخير، وذلك كفيل بإزالة الحواجز بين الإنسان والإنسان ومحو الظلم واستئصال الشرور والعدوات وإقامة حضارة عالمية تنهض على التعاون بين الكائنات..

هذا هو المحور الذى كان يستدير من حوله تفكير الحسين بن منصور بينما كانت الأيام فى بغداد تجرى من حوله وتنتظم، بانفراطها، إلى سنين.. فلقد أقبل إلى بغداد وهو يودع العشرين من العمر، وبين جنباتها أقام حتى ناهز الرابعة والثلاثين، وفى خلال هذه الفترة كان قد قطع شوطًا طويلاً من «الطريق» انتقل به من طور التلمذة إلى طور الأستاذية، فأصبح مدرسة قائمة بذاتها ومن حوله، أستاذاً، يلتف المريدون ولكن .. حياته الروحية لم تصرفه عن التفكير فى ما آل إليه حال الناس فى هذا العصر من مآل.. فالعالم الإسلامى يعجُّ بالفتن، ويصطلى بالحروب، والظلم فيه قد استشرى

والجور فيه قد جار، ومثلاً على ذلك تأتى الأحداث التالية؛

أولاً ــ فى نفس السنة التى قدم فيها الحسين بغداد، ٢٦٤هـ، اختفى الإمام الثانى عشر فى ثبت الشيعة الإمامية، وباختفائه انبثق مذهب شيعى آخر هو «الإثنا عشرية» فاشتد به هدير الموج الشيعى، إلاّ أن هذا الاختفاء جاء حاملاً البرهان على مدى استفحال الظلم الذى أنزله آل العباس بأبناء بنت الرسول.

ثانيًا ــ مصرع «على بن زيد»، سنة ٢٧٠هـ، وحمل رأسه إلى بغداد.. فلقد تمكن المال العباسى من القضاء على هذه الثورة التى قامت ضد الاعتساف تطالب الإنسان الاعتراف بإنسانية الإنسان.

ثالثًا وأخيرًا ــ اشتعال نيران الحروب بين العباسيين والإسماعيليين .. فلقد استعرّ لظى هذه الحروب بين آل العباس وبين هذه الفرقة من الشيعة «السبعية» منذ تناولت يدا «كرميتى» زمام هذا المذهب الذى اجتمعت فيه النظرة الصوفية والنظرة الفلسفية وجاء مضمونه السياسىّ يحمل الثأر من دولة هدمت ضريح «العين» فى النجف وضريح «الشهيد» فى كربلاء، كما يحمل مضمونه الاجتماعى حق العيش للجميع حتى أصبح اسم «قرمط» يثير الفزع بين أصحاب الثروات عامة، ويقذف الهلع فى قلب الدولة العباسية خاصة، حتى إن هذه الدولة لم تجد وسيلة إلى هدمه إلا رميه بسهام التكفير!

أمام هذه الأحداث أطرق الحسين بن منصور وفى مرآة تفكيره قد انعكس، فى وضوح، كل ما يمور به العصر العباسى من فتن ومن حروب .. أطرق مفكرًا فى كيف يمكن جمع هذا الشعث المشتت للأمة الإسلامية فى

وحدة شاملة؟!

وارتفع الوجه من الحسين نحو الله يستلهمه الإلهام ثم أسبل الجفنين على اعتزام الرحيل إلى مكة..

وقدم الحسين بن منصور، حوالى سنة ٢٨٢هـ/٨٩٥م، مكة.

فى الواقع أن الحسين فى ترحاله إلى مكة كان قد دفعه أكثر من سبب، منه الظاهر ومنه الباطن.. فالجانب الظاهر هو أنه قد قدم مكة لأداء شعيرة الحج، وأنه قد آثر البقاء هناك عامًا كاملاً لأداء شعيرة أخرى، وهى «العمرة»، وأما الجانب الباطن فمرجعه إلى تلك الأحداث العاصفة فى مجريات الأمور التى اقتمت بها آفاق العصر، ومن هنا نرى أن الغاية كانت مزدوجة، امتزجت الناحية الروحية فيها بالناحية السياسية التى كان الحسين قد بدأ فيها الخوض!

انحسر عن الحسين فى مكة عام كامل، وهو فى أحضان «البيت العتيق» وقد استسلم إلى حالة عزلة ذاتية .. هذه العزلة الذاتية كانت الزناد الذى قدح الشرارة المقدسة فى ذاته، فلقد استغرقه التفكير فى وحدة الأمة الإسلامية .. فما قَدِمَ الحسين مكة إلا مفكرًا فى هذه الوحدة، وما استسلم إلى الصمت العميق إلا مستلهمًا أسلم الطرق لرفع ظلم الإنسان للإنسان، وليهب بنفس أترعها اليقين بأن رفع الظلم لا يمكن أن يتم إلا عن طريق «الحب» وأن وحدة الأمة الإسلامية لا يمكن أن تتم عن طريق الحروب الدنيوية، وإنما عن طريق الالتفات بهذا الحب إلى الله!

تلك هى الفترة التى لفح «الحب الإلهى» فيها الصدر من الحسين واضطرمت فى حرارتها إلى درجة الاصطلاء، إذن، فلقد حان للحسين أن

يخرج من عزلته وعن صمته بصيحة رددت آفاق مكة رجع صداها دويًا.....

«لو أُلقِى مما فى قلبى ذرة على جبال الأرض لذابت، وإننى لو كنت فى النار لأحرقت النار!».

ومن ثَمَّ راح الحسين مؤديًا للمرة الأولى هذه الشعيرة، وهو إذ يقف ملبيًا، فليس إلا ليختلف عنده، بهذا الحب اللاهب، مفهوم التلبية عن مفهوم الجماعات .. فهذا النداء الذى يرتفع ملبيًا الله قائلاً «لبيك» قد فهمه الحسين على معناه الصحيح، وهو أن الملبِّى قد أصبح كينونة تحركها إرادة الله.

إلى هذه المرحلة العميقة ارتبطت فيها النفس من الحسين بالله ربطًا محكمًا، وله نذرت نفسها، فهو قد عرّج فى معراج السمو الروحى وتذوق الوجدان منه لذة التوجد من أجل «الواحد»، إلا أن الفكر منه قد استرسل فى التفكير من أجل «الوحدة» .. وحدة الأمة الإسلامية التى كانت الأهواء السياسية قد فرقتها إلى فرق شتى، ولذلك يجب علينا أن نلتفت فى الحال إلى المرحلة التى تلت هذه المرحلة الأولى إلى مكة، والتى ما عاد الحسين منها إلى بغداد إلا ليبدأ عهد الترحل بين البلاد ...

إلى أى البلدان بدأ الوجه من الحسين إليه الاتجاه؟

إلى «الأهواز»،

وهو المركز الخطير للدعوة الشيعية، والموطن المستعر بمرجل الغليان القرمطى، استهدف الحسين الترحال.. بيد أن لما كانت «تستر» متاخمة للأهواز فقد كان لابد للحسين أن يعرّج على هذه البلدة التى ولد فى أحضانها، وارتحل عنها صبيًا، وعاش بعيدًا عنها يستروح بذكراها ويضمر

لها الشوق والحنين..

وقَدِمَ الحسين، حوالى سنة ٢٨٤هـ/٨٩٧م، «تستر».

وفى «تستر» راحت الأيام من حول الحسين تسير واستدارت إلى قرابة عام كامل طالعته فيها «تستر»، وقد شارف من العمر مشارف الأربعين، بما لم يكن قد تنبّه له غداة غدا عنها بصحبه أبيه إلى «واسط» وقت كان العمر منه يافعا والعود غضاً والفكر غير مثقل بأثقال التفكير ...

كانت «تستر» وقد عاد إليها الحسين، طريقًا للقادمين إلى بغداد من «خراسان» حيث كانت حركة الزهد الصوفىّ قد بلغت آنذاك ذروتها فى «نيسابور» .. كانت «تستر» تعج بطبقات من «أهل الفتوة» أهل «الصحو والإدراك» الطارقين النفس بمطارق اللوم والناشرين مذهبهم «الملامتى» هذا الذى بنى على أساس «خلع الخرقة» والانفضاض عن كل مظهر يرمز إلى الورع والتقوى .. وبهؤلاء الذين تخلوا عن طريق الاستسرار وتجردوا بالنفس عارية أمام الملاء مستهدفين بها إلى الانتقاد الذى يبلغ حد الاتهام غير مبالين بتلبية نداء القلب، وإخلاص المعاملة مع الله، احتك الحسين فى خلال هذه الفترة احتكاك دراسةٍ أصبح على أثرها، نفسه ، «فتى» .. ولهذا اصطبغت لغته، بعد هذه الرحلة بصبغة «الفتوة» وبنغم «أهل الملامة» وهو النغم الذى سيصدح به كرجع الصدى لكلمتهم عن «سرّ السرّ» عندما أرسل زفرته الوجدية صوب «سرّ السرّ» يناديه؛

«يا سرّ السرّ يدق حتى   يُخفى على وهم كل حىّ»

يا «سر سر» ؛

«مكـانك فى قلبـى هو القلب كـلـه ... فليس لخلق فى مكانك مَوْضِعِ

وخطتك روحى بين جلدى وأعظمى ... فكيف ترانى أن فقدتك أصْنُعِ؟

تلك كانت العبارات المستعرة بلهب العشق الخالص لله وحده التى بدأ الحسين بن منصور التغنّى بمحبة الله بلحن رن فى أرجاء «تستر» نغماً كان ترديده توافد المريدين والتفافهم من حول صاحبه واتباعهم لظله أينما سار، حتى إن الكثيرين منهم قد أبوا الإله اصطحاباً وهو يغادر «تستر» إلى «الأهواز»..

وقدم الحسين بن منصور، حوالى سنة ٢٨٥هـ/ ٨٩٨م، «الأهواز».

وفى «الأهواز» أشرف الحسين على صفحة عصره يتأمل نشأة البشرية من أصل واحد، وانقسامها إلى فئات تستعبد فئات، يفرقها التطاحن بدل التعاون، وتسود بينها البغضاء بدل المحبة فتشتعل الحروب ويخمد السلام، ليخرج من هذا التأمل مؤمناً بأن السبب فى كل ذلك لايعود إلا إلى غفلة الإنسان عن الالتفات إلى الحقيقة الجوهرية من كيانه الأصلى، وتغافله عن ارتباط كيانه هذا بالحقيقة المطلقة التى تتصل بسر الوجود !

إذن ..

لقد آن الآن ليخرج الحسين إلى الناس يحرك الشخصية الفردية ويجعلها حرساً للحب والخير والسلام عن طريق إيصالها بروح الوجود، كيما تزول الأثرة ويحل الإيثار، فتذوب عوامل الشر وينتصر جانب الخير ..

وخرج الحسين بن منصور إلى الناس باسطاً ذراعيه ليحتضن إليه الإنسان ويلفت القلب منه إلى نفسه نفسها ليجد الله، منادياً،

يا أيها الإنسان !

أزل الحواجز بينك وبين نفسك ليسطعَ فيك النقاء المستكنّ في ذات نفسك، ويتجلى فيك الجوهر الإلَهى الذى يمثل الحقيقة من كيانك الأصلى..

تسألنى كيف ؟

ذلك بأن تغمض «عين الجسد» وتفتح «عين القلب»!

تلك كانت اللغة التى خرج بها الحسين بن منصور، وهو فى الأهواز، إلى الناس، وتلك كانت بداية دعوته التى جاء فيها بمذهب من عنصرالحب تركبت منه النواة .. مذهب تحريك الشخصية الفردية، والاتجاه بها إلى الأعماق حيث .... الله! وليس إلا بهذا المعنى، وهو منهج للاستبطان الصوفيّ الكليّ، أرسل الحسين صوته فى الآفاق لحنًا يصدح بأنغام الحب والخير والسلام، فأثار بذلك حركة فكرية عميقة الغور بعيدة المغزى التفتت إليها الرؤوس المفكرة فى الأهواز وأطرقت إجلالاً أمام صاحبها، بينما اتجهت يد الزمن نحوه تسلط عليه أضواء التاريخ..

أجل .. لقد أمضى الحسين بن منصور فى الأهواز ردحًا من الزمن، كان فى خلاله يتجه بروحه إلى الهند، وبفكره إلى خراسان.. وفى تلك اللحظة التى تطلع فيها بالروح إلى الهند وبالفكر إلى خراسان بدأ عهد الانتقال من طور السلب إلى طور الإيجاب، فهو دور إعمال الفكر من جانب، ومن جانب آخر سيطرة العشق الإلَهى والإيغال فى «الطريق» إلى الله..

وغادرالحسين الأهواز، سنة ٢٨٦هـ/٨٩٩م، هادفًا إلى الهند، ومستهدفًا خراسان.

كانت خراسان عهد ذاك حاضرة الدولة شيعية، وكانت تشمل رقعتها كل البلاد التى تتقاسمها اليوم إيران الشرقية الشمالية وأفغانستان الشمالية وتركمانيا الروسية حدودها الجغرافية طاوية الأراضى الواقعة بين نهرى «أموداريا» شمالاً وشرقًا وجبال «هندوكش» جنوبيًا، ومناطق فارس غربًا إلى «سجستان» .. وفى تلك الأرجاء، حيث تقع «نيسابور» فى إيران الشرقية الشمالية، و«هراة» و«بلخ» فى أفغانستان الشمالية، و«مرو» فى مقاطعة تركمانيا الروسية، توغل الحسين بل وحمله التوغل إلى ما وراء تلك الأرجاء فدخل بلاد[1] ما وراء النهر، إذ كانت هذه البلاد قد انتظمت لإسماعيل بن أحمد السامانى بالإضافة إلى خراسان.

ترى؟

أى مطلب كان مطلب الحسين بن منصور من وراء هذه الرحلات إلى بلاد ما وراء النهر وإلى خراسان، وعلى بلاد ما وراء النهر قد امتد الظل الشيعى لآل سامان، وأما خراسان فكانت مرتعًا لحركتين من أهم الحركات السياسية والروحية، الأولى حركة القرامطة، والأخرى حركة التصوف البسطامى التى كانت إبان اعتراسها؟

(١) كانت تسمى حينئذ بلاد ما وراء النهر والآن مدن «سمرقند»، «بخارة»، «ترمذ»، «خوارزمه»..... إلخ.

يجيء إلينا الجواب المدوّن أنّ رحلات الحسين هذه قد اتسمت بالطابع التبشيريّ، وأنّ حياته كانت فى خلال ذلك سلسلة من التعرّف إلى الرجال والآراء .. وحقًا، إنّ حياة الحسين فى غضون هذه الفترة قد اتسمت بهذه السمات، فهو يعقد الندوات، ويعقد الصداقات ويبثّ مذهبه عن طريق محاضراته فى الناس ، ولكننا نلمح ما هو أعقد من ذلك، وأعمق، وهو الأثر الذى تركته خراسان فى نفس الحسين عندما عاد إليها مرّة أخرى من بلاد ما وراء النهر..

كانت خراسان، عهد ذلك، رقعة تنتشر فى أرجائها المعابد البوذية، ويهبّ من كلّ جانب منها ، وعلى الأخص من «خلّم» ومن «وادى باميان» حيث يقوم التمثال الأكبر لصاحب هذا الدين ، العبير الروحى فاغمًا قويًا بالمتصوفة من أتباع هذه التعاليم التى ترتقى بالإنسان إلى حالة الاستنارة الروحيةّ ويتخذ إلى ذلك طريقًا يختلف اختلافًا جوهريًا عن سائر ألوان التصوف الذى عرفه الحسين بن منصور من قبل، وإن كان بدوره ليس إلا فرع من شجرة تضرب بجذورها فى الهند..

وارتسمت فى مرآة فكر الحسين تلك السفوح الشامخة القمم الهاوية الأودية المنبسطة السهول، وأحاط به من أرجائها أرج التصوف وتضوع بين جنباته فوحه يعانقه ويجتذبه إليه، فهب ملبيًا للوجدان نداء يقصد الهند لدراسة هذا النوع من «التصوف الطبيعى» المختلف فى منهجه عن منهج «التصوف الفائق للطبيعة » فإنما التصوف ينشطر فى جملته، انشطاراً أساسيًا إلى قسمين هما :

«التصوف الفائق للطبيعة»

و«التصّوف الطبيعى»

فأما التصوف الفائق للطبيعة فهو الحركة المتجهة نحو فتح القلب للإله والاستعداد لندائه.. فإن الله هو الذى يزور،برضاه، القلب الذى تفتح له وحده.

وأما التصوف الطبيعي فهو الحركة المتجهة نحو أعماق الأنيّة الشخصية من حيث أنها وجود محض.. والهدف هو أن يصل التصوف إلى منبع وجوده الشخصى . فالتصوف هنا هو الاتجاه إلى أعماق الألوهية عن طريق الاتجاه إلى الأعماق الوجودية للذات. من النوع الآخر كان التصوف الهندى، وهو النوع الذى سيختبره الحسين بن منصور اختباراً شخصياً كما ستدلنا تجاربه الروحية التى سيصف لنا بها نفس «الأحوال» الخاصة بمناهج هذا النوع، وذلك غداة ضمته الهند وراحت تنشر أمامه هذا النوع الذى تميزت به، واتسم به كل منهج من طرق التصوف فيها لأنه تصوف ينهض على أساس واحد مشترك فى العقائد الهندية، وهو الذى حكم التفكير الهندى فلسفة وديناً منذ عهود تميد فى أعماق القدم، لاتخاذه مبدأ وجوده من ذلك الكتاب المسمّى «فيدا»، بمعنى «العلم الأعلى» لاحتوائه تعاليم أولئك الحكماء الأوائل من رواد التصوف الذين مهدوا الطريق إلى طبقات جاءت من بعدهم. لقد تطور على أيديهم التصوف، وتفلسف، كما تسجل ذلك تلك المجموعة من السجلات المسماة «يوبانيشاد»، وهى السجلات التى أصبحت أساس التصوف الهندى الهادف إلى حل لغز الوجود عن طريق صقل المرآة التى فى الداخل. ووصول الإنسان عن طريقها إلى نبع وجوده الذاتى ... فليس إلا إذا صقلت المرآة التى فى الداخل تعكس صفحتها الحقيقية كما هى، وليس إلا عن طريق وصولنا إلى نبع وجودنا الذاتى يمكننا استجلاء سر الوجود...

مثلاً ،

خذ قطرة واحدة من أى خضم، إذا استطعت تحليلها علمت ماهية هذا الخضم، وأدركت، بالتالى، كل ما يحتويه من قطرات، هى تشكله ككل، وهو يشكلها ككل ..

هذا هو المنهج الذى اتخذه التصوف الـ «يوبانيشادى»، وعن طريقه وصل أصحابه إلى نبع وجودهم الذاتى، فماذا وجدوا ؟

وجدوا أن وجودهم الذاتى قد «ذاب» فى خضم مطلق غير متغير وغير قابل للتمييز ! ... وجدوا أنفسهم فى هذا «النبع» يبحثون عن ذواتهم فلا يوجد الواحد منهم «ذاته» إلا كقطرة من هذا «النبع» وفيه، لها ما «له» من عنصر ومن ماهية، وأنها هى «هو» وأنه «هو» هى، بمعنى أن ليس لذاته وجوداً منفصلاً عن هذا «النبع».. هذا «النبع» الذى تصدر عنه الكثرة وفيه تنتشر بينما هو وحده الحقيقة والحق...

تلك هى الذروة التى بلغها التصوف الـ «يوبانيشادى»، وهذه تمثل «تحقق الأنا بمقام الفناء فى المطلق»، من هنا انحنى أصحاب هذا اللون من التصوف الطبيعى يسطرون ..

«هناك حقيقة واحدة ذات وجود وحدى مطلق سرمدى والأزل والأبد فيه مزيج ... واحد أحد ووحده هو الموجود كينونة ووعى فكر مجرد ولا يشار إليه إلا باسم [الحق].

«الحق» هو نبع الوجود ومن الكون والكائنات والأشياء هو الأصل.. [1].

«الحق» هو نبع الحياة ومن هذا النبع ليست النفوس إلا قطرات، وعلى خصائص هذا النبع تشتمل كل نفس .. وإذا كانت القطرة من البحر تحمل فى طبيعتها طبيعة البحر، فإن كل نفس، وهى من وفى هذا «النبع» قطرة قد انبثقت عنه عن طريق الفيض أو الصدور، تحمل فى طبيعة كيانها طبيعة هذا «النبع»، وهذا هو سر انفطارها على الخير والحب والجمال، ونزوعها إلى المثل التى تحملها فى طبيعة كيانها.. وهذا هو سر معرفتها البديهية بما يشتمل

(١) راجع «شندوجيا ـ يوبانيشاد»

عليه القانون الأخلاقي من مبادئ ومواد والسرّ في صوتها الخافق بين حناياها والذى تسميه «الضمير» .. وهذا هو سر شعورها بالاغتراب خلال مرورها فى هذا العالم مغلّفة بهذا الجسد، الذى، وإن كان كثيراً ما يلهيها التعلق به عن حقيقتها كقبس إلهى، فإنما هى أبداً دائمة الحنين إلى نبعها عطشى للعود إلى موطنها .. [1].

إن «الحق»، وهو نبع الوجود ونبع الحياة، هو فى الحقيقة فى باطن كل مظهر من مظاهر هذا الكون بكل ما يمور به هذا الكون من أشياء وكائنات..

إن «الحق» فى كل شىء حال ...... وفى كل مظهر مشاهد

وما «أنت» إلا من هذا «الأنا الإلَهية»، قطرة، تؤلف جزءاً من خضم الألوهية [2].

تلك كانت أسس «التصوف الطبيعى» القائل بالتنزيه والتشبيه معا يوم جاء الحسين بن منصور إلى الهند مستهدفاً الوصول إلى «سر السر» ومن كان قد غدا مكانه من القلب، القلب كله.. والحسين، وهو الذى لم يقم برحلته إلى الهند إلا قصد دراسة التصوّف الهندىّ، كان لابد له من الاطلاع على المناهج التى كانت أكثرها عهد ذاك انتشاراً، وأعنى بذلك تلك التى قامت على هذا الأساس «اليوبانيشادى» وتفرعت إلى طرق تحمل اسم ،

«البوذية» و«اليوجية المتطورة» و«الفيدانتية»

إن «**البوذية**»، وهى التى جاءت كامتداد يوبانيشادى، فذات منهج يتّجه نحو أعماق الذات حتى تفجير طاقة النفس، وإفراغ هذا «الأنا» فى الملأ الوجودىّ اللافانى، أى حتى تتحقق «الأنا» فى ذات النبع الذى يحتويها

(١) راجع «برأسنا ـ يوبانيشاد»

(٢) راجع «ما يترى ـ يوبانيشاد»

فتصير إلى حالة هى «فناء الفناء»، لأنها حال «الفناء للبقاء».. لهذا تحددت تعاليمها فى تعاليم الوسائل التى تُمكّن كلّ من أراد أن يطرق «الطريق» من إخضاع الجسد لحكم «الأنا»، واستئصال الأنّية الفردية، فليس إلا عندما تذوب الأثرة ويحل الإيثار وتتلاشى تماماً التفرقة بين «خاصتى» و«خاصتك». يفنى المرء عن «عالم الأضداد»، ويبقى فى هذا الملاء الوجودى اللافانى وهذه هى حالة الاستنارة الروحية المسماة الـ «نيرفانا» ... والمرء إذا بلغ «النيرفانا»، صار نفساً خالصاً، ومتى صار نفساً خالصاً فقد فنى عن أحوال «الفناء»، وصار إلى حال البقاء وبلغ الـ «ميتانيرفانا».

و«**اليوجية**»، وهى التى جاءت فى صورتها المتطورة على يد «باتنجالى» كتقنين للتعاليم اليوبانيشادية، لم تكن إلا أبرز مثل للتصوّف الطبيعى المستهدف، إنما الإمكانيات التى يشتمل عليها الإنسان فى كيانه الأصلى ... فلقد شقت «**اليوجية**»، فى هذه الصورة من أرقى صورها، طريقاً شاقاً نحو أغوار الذات عبر المراحل التى وضعتها حتى المرحلة الأخيرة المسماة «صمادهى»، وهذه هى المرحلة التصوّفية الكبرى بمعنى الكلمة، لأن المرء يجد فيها ما يشهد بأنه روح، ولأن الوصول إليها لن يكون إلا بعد أن يتناوب المتصوف «حالان» يتعلقان بتجربتين يعبر عنهما فى لغة التصوف باصطلاحين وردا فى التصوف الإسلامى على لسان الحسين بن منصور كنتيجة لمروره بهاتين التجربتين. الأول هو حال «التجريد»، والآخر هو حال «التفريد» .. وهذا يحتم علينا أن نلقى نظرة سريعة على هذين «الحالين فنقول؛

«إن «حال التجريد» وليد تجربة شاقة لأن التقشف فيها تقشف عقلى، وهذا يتلخص فى تجريد العقل من كل فكرة له باقتلاع جذور التذبذب الذهنى ... فالتجربة هنا تتخلص فى حركة ترمى إلى جمع شمل «الأنا»

والهدف منها هو الحصول على حالة تتلاشى فيها «الأنا التجريبية» حتى تخلص «الأنا الإلَهية»، وهى الـ «ذات» ، فتصبح ما هى عليه بالفعل .. على العقل، هنا، أن يفرغ نفسه من نفسه بأن يكف موج الفكر عن التفكير المشتت، وليس ذلك بالأمر السهل فأسهل منه هو إيقاف الريح السارى فى الفضاء! .... على العقل إيصاد المنافذ المطلة على العالم الخارجي، وفتح تلك المطلة على عالم الوجدان، وذلك بالاستغراق فى التأمل فى «الفراغ» حتى تنعكس الحقيقة على صفحته هو العقل كما هى؟ فإنما العقل مرآه وتبعًا لما لهذه المرآة من صفاء يتوقف انعكاس الحقيقة أو احتجابها.

ومن ثَمَّ فالغرض من هذا التقشف العقلى هو تحويل المرآة من عالم الخارج إلى عالم الداخل، كيما يصبح العقل متنبهًا إلى ما يجرى فى عالم الوجدان من أشياء لم يكن من قبل لها قد تنبه !

ومن ثَمّ فالتجريد هنا هو انجذاب عقلى، أو بمعنى أوضح هو انجذاب بقصد موضوعى مع ملامسة «الموضوع»، ولذلك يعتبر «حال التجريد» «صمادهى مُميّز»، ولكن هذا الانجذاب العقلى هو بمثابة نقطة الوثوب القهرى، فهو قفزة خطرة على مشارف «المجهول»، لأن، حينذاك، تحدث ظواهر الاتحاد بالقوى الكونية واكتساب قوة خارقة للطبيعة!

وأما «**حال التفريد**» فتجربة أشق من الأولى وأعنف، لأنها حركة التفاف الذات حول نفسها وهذا يتمثل فى «انعزال كامل» يطوى أعماق النفس على ذاتها، فيتلاشى الفكر العامل فى ذات النبع الذى صدر عنه، وتصبح الذات ما هى عليه بالفعل، وتتحقق «الأنا» الفائقة للشعور فى هذا الملأ الوجودى الخالد حيث يشعّ ضوؤها المطابق للمطلق الغير قابل للتمييز ولذلك يعتبر «حال التفريد» «صمادهى ـ الغير مميز» لأنه حال اتحاد جوهر بجوهر تتلاشى فيه كل ثنائية، ويصبح التوحيد توحيداً منعزلاً، ويصبح هذا الملأ

الوجودىّ هو وحده الموجود، وهذه «الأنا» موجودة فيه بلا تمييز. فهو انفراد مطلق، ولكنه ثبوت داخلى كلى وهو عزلة، ولكنها ليست عزلة خالية يأوى إليها كائن محصور فى حدودها، وإنما هى عزلة يملؤها «الكل» وتتحقق فيها «الأنا الفائقة» للشعور بأنها مطابقة للمطلق اللامتغير الغير قبل للتمييز.. وهذه هى المرحلة النهائية التى إذا نالها اليوجىّ نال الـ «كيافاليا» أو «التحرر الكامل» من كل قيد مادى، فهى المرحلة التى يرى المتصوف نفسه ليس منعزلاً وكائنًا منفصلاً، وإنما هو قطرة من الخضم الروحى وكقطرة تشتمل نفسه على كل ما هو فى الخضم . ولكن هذا «التحرر» يأتى بنتيجة أشد خطرًا من تلك التى انتهى إليها «حال التفريد» لأن هذا «التحقق» فى المطلق هو حالة اتحاد «المطلق» «بالمطلق» .. وبهذا «الاتحاد» ينطوى عنك المكان والزمان وتتلاشى من أمامك المسافات فتطويها فى لمحات وكأنما أنت فى مكانين معًا فى آن الآن .. وبهذا «الاتحاد» تلقى مادة الكون إلى يدك ببعض خيوطها فتستطيع تشكيلها إلى أى شكل شئت من الأشكال حتى إنها تبدو للعيان، وكأنما هى تظهر من اللاشىء .. وبهذا «الاتحاد» تنتشر أمامك صفحة السرمد فترى سير الأحداث من ماضٍ وحاضر وآت وأما أسرار السرائر وما تخفيه الضمائر فأنت تحلجها حلجًا بهذا «الكشف».

وأمـــا الـ «**فيدانتية**» [1] فقد جاءت، وهى الصورة الشارحة للتعاليم اليوبانيشادية على نفس هذا المنهج من التصوف الطبيعى، وجمعت بين البوذية واليوجية وأثبتت بتجاربها، صحة طريق الطريقتين عندما انتهت عبر حالى التجريد والتفريد إلى نفس «الانفراد النهائى»، وهبت ترشد الإنسان إلى أن «عالم الظواهر والأشكال الواقعة تحت الحس والمعرفة الاستدلالية» إنما «هو من عالم الحقيقة ليس إلا محض ظلال» وأن «الخلق الظاهر هو الحق الباطن» وأنه لذلك يجب على الإنسان أن يمحو من نفسه ما قد علقت

(١) راجع «الفيدانتا».

بها من أوهام، ويفنى بها عن هذا العالم الفانى حتى «تتحقق الآنا بمقام الفناء فى المطلق» ويشع هذا الشفيف الخالص من ضوء «الحق». وهذه مرحلة لو بلغتها لوجدت أنك «أنت هو وهو أنت» وحينئذاك يأتيك من نفسك عن نفسك اليقين بأن «هذا الذى يولد ويعيش ويموت ليس أنت» .... فأنت لست إلا «الأنا» و«الأنا» هى هو»!.. بل وأنك لو استعملت التعبير الصحيح لقلت «أنا والواحد واحد»، بل ولاتجهت إلى كل كائن حى تناديه «إنك أنت أنا، وإنى أنا أنت، لأن الكل واحد فى عالم التوحيد»!

فى أحضان هذا الجو من ألوان «التصوف الطبيعى» كان لابد للحسين بن منصور أن يتذكر البسطامىّ، وأن يفهم «التعابير البسطامية» تحت هذه الأضواء مفهومًا اختلف عنده عما عند الجماعات، ولاسيما أن البسطامية كانت عهد ذاك إبان اعتزامها وانتشارها فى خراسان كمذهب بنى على فكرة الفناء» واسم «طيفور بايزيد بن عيسى بن شاروسان» بدوى فى عالم التصوف الإسلامى كأول صوفىّ استعمل كلمة «الفناء» بمعناها الصوفى الدقيق، بينما يروح رجع الصدىّ من صوته فى الدوائر الصوفية مدويًا، «خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح منّى فى يامن أنت أنا» وما ذلك إلا لأننى قد« تحققت بمقام الفناء فى الله»، ولذلك فإن «فىّ قولى أنا والحق إنكار لتوحيد الحق» وما ذلك إلا «لأن الكل واحد فى عالم التوحيد» ثم لما كان «الخلق الظاهر هو الحق الباطن»، ونظرت إلى نفسى فلم أر «إلا إننى عدم محض» فالحق تعالى مرآة نفسه .. «بل أنظر أن الحق مرآة نفسى»، لأنه «هو الذى يتكلم بلسانى، وبهذا المعنى، وليس إلا تحت هذاالمعنى، أقول إنى «أنا الله»

أجل..

هذافى أحضان هذا الجو من ألوان التصوّف الطبيعى كان لابد للحسين بن منصور أن يفهم كلام «البسطامى» الفهم الصحيح، وأن يدفع به

هذا التفهّم. إلى أن يختبر اختبارًا شخصيًا صحة أحوال التصوّف الهندى، فنحن نراه، كما تدلنا مؤلفاته [1]، يختبر «حال التجريد» المطابق للدخول فى الـ «صماد هى ـ المميز» للتصوف اليوجى [2] ويتكلم عن نار التجريد ويصفها قائلاً بأن «هذه النار تسكر ..».

هذه العبارة التى يصف الحسين بن منصور بها «الحال التجريد» تحمل فى ثناياها الدليل القاطع على أنه قد مر بهذه التجربة التى لم تظهر على الحسين إلا فى أعقاب مروره بهذا التقشف العقلى، إذ أن أثر ذلك قد ظهرت عليه ظواهر الاتحاد الكونية وشحنت قواه بقوى خارقة للطبيعة .

ولكن ..

الحسين بن منصور لم يكتفِ بتجربة «حال التجريد»، وإنما هو يطلع علينا وقد اختبر اختبارًا شخصيًا «حال التفريد» [3] المطابق للدخول فى الـ «صمادهى ـ الغير مميز» للتصوف اليوجىّ، ولما كان لمن يختبر «حال التفريد» ويبقى فى هذه العزلة التى يملؤها «الكل» أن تتلاشى أمامه كل ثنائية، فإن لابد أن تتكون بين شفتيه كلمة لا يمكن أن تؤخذ، قط، على محمل الكفر إذا ردد الحسين بن منصور صيحته الوجدانية التى أطلقها عقب هذه التجربة قائلاً:

«إيـــاك والتوحيد

إن التوحيد شرك!»

من ثم فلا غرابة، وقد اتحد القبس بالمصدر، أن نرى الحسين قد بلغ حال «الاتحاد بالقوى الكونية» فانطوى عنه المكان والزمان، وتلاشت من

---

(١) راجع «طاسين الأزل والالتباس» للحلاج.

(٢) راجع «القاموس الفنى للتصوف الإسلامى» ماسينيون.

(٣) راجع «طاسين الأزل» للحلاج.

أمامه المسافات والأبعاد وألقت مادة الكون إلى يده ببعض خيوطها وانتشرت أمامه صفحة السرمد وما قد خط فيها عن الماضى والحاضر والآتى أسرار، وارتفعت الحجب بينه وبين مستودعات الصدور، وتكشفت أمامه ما تسره السرائر، وما تخفيه الضمائر بين طيات الطوايا وأعماق القلوب .. لقد بلغ الحسين مرتبة «الكشف» فراح يحلج النفوس حلجًا، ومن هنا راح صوت العصر يناديه،

«الحلاج»

هذا هو الأثر الذى تركته الهند فى الحلاج وإلى هذه المرتبة النهائية التى يبلغها السائر فى «الطريق اليوجىّ» ارتقى الحلاج والتى يطلع علينا فى أعقابها تحت صورة جديدة كل الجدة تصورها عباراته نفسها التى اتخذت تعبيرات ذات طابع جديد فنحن نسمعه يقول ؛

«عين التوحيد مودعة فى السر، والسر مودع بين الخاطرين.

والخاطران مودعان بين الفكرتين، والفكرة أسرع من لواحظ العيون»[1].

حتّى يتّضح لنا، تمامًا، المعنى التام من مفهوم هذه النظرة نقول إنها نظرة أدخلها الحلاج فى التصوف الإسلامى، وليس لها إلا فى التصوّف الهندى نظير، لأنها النتيجة الحتمية لمرحلة «التفريد» .. هى نظرة لا تجىء إلا فى أعقاب تلك «العزلة» التى يجد المتصوف نفسه فيها قد احتواه «الكل» وبالتالى هو أيضًا يحتوى «الكل» كما عن هذه الحالة يعبّر الحلاج نفسه بصرخته الوجدانية التى أطلقها فى خلال تلك «العزلة» مناجيًا الله؛

(١) راجع «طاسين الأزل» الحلاج.

«حويت بكلّك كلّ كلىّ يا قدسى   تكاشفنى حتى كأنك فى نفسى [1]»

«يا من لازمنى فى خلدى قربًا، وباعدنى بُعد القدم من الحدث غيبًا!

تتجلّى علىَّ حتى ظننتكَ الكل، وتسلب عنّى حتى أشهد بنفيك».

ولكن ..

والحلاج كمسلم عميق الإيمان بالإسلام صان صدره القرآن، وشع فى قلبه حب «الميم»، يريد أن يصل إلى الله، الله الواحد الأحد الذى كلم الناس بواسطة الرسل، واصطفى دونهم «الميم» وجعله أشرف المرسلين..

.. إذن ..

«يأهل الإسلام أغيثونى !

فليس يتركنى ونفسى فآنس بها وليس يأخذنى من نفسى فأستريح منها وهذا دلال لا أطيقه!..» [2].

هذه الصيحة التى أطلقها الحلاج، وهو فى حالة من الجذبة الجزلة، تبدو وكأنها من الأقوال الغريبة إذا خرجنا بها عن مضمار الروحية العليا، وأما فى واقعها فليست إلا صيحة عاشق استقطب بكليته المحبوب وحده وأرسل إليه صوته يناديه :

يا حبيبى !

«أقلّب قلبى فى سواك فلا أرى   سوى وحشتى منه وأنت به أنسى

فها أنا فى حبس الحياة ممنع   عن الأنس، فاقبضنى إليك من الحبس

---

(١) «الطاسين» للحلاج.

(٢) «أخبار الحلاج» رقم «٢٨».

هذه الدفقات الصادرة عن نبع الوجدان تصور لنا لون هبة الحلاج لشخصه إلى هذا «المحبوب» الذى انطلق يناجيه :

«قد تحققتك سرّ ى، فخاطبك لسانى
فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان
إن يكن غيبك التعظيم عن لحظ العيان
فلقد صيرك الوجد من الأحشاء دان»..

ولكن

الحلاج لم يرتو بعد، إن الحلاج وإن كان قد استشعر نسائم محبوبه إلا أنه يريد قرباً من نوع آخر، يفنى فيه الشعور بأن هناك لم تزل مسافات تحجب عنه حبيبه، فعبد الطريق إلى تلك الحركة الآخرى التى استحدثها فى التصوف الإسلامى وهى؛

«وثبة الإفراد فى الله ذاته»

تتلخص هذه التجربة فى أنها المرحلة الحاسمة والنهائية من الطريق .. فهى، وإن كانت، كوثبة الانفراد، إلا أنها وثبة أقوى وأعمق . تلك كانت الوثبة نحو الله، وأما هذه فوثبة الإفراد فى الله ذاته، وهذه عبارة عن ترك ملأ الذات حتى تصبح أشبه بالفضاء لا يحدها شىء إلا بشكل مماثل لها ومن نفس نوعها منه النوع .. إذا استطعنا تصور هذه التجربة استطعنا استيعاب المعنى من ذلك النداء الذى أطلقة الحلاج لحظة عرض نفسه لها،

«أأنت أم أنا؟ هذا فى آلهين حاشاك، حاشاك من إثبات اثنين!
هويّة لك فى لآئيتى أبدا كلٌّى على الكل تلبيس بوجهين
فأين ذاتك عنى حيث كنت أرى فقد تبين ذاتى حيث لا أين

وأين وجـهك مـقصـود بناظرتي في باطن القلب أم ناظر العين

بيـني وبيـنـك أنّي ينازعـنـي فـانزع بأنّيك أنّي من البين».

فـالحـلاج هنا يشكو من «أنا» التي تحـول بينه وبين الله. وهـذه «الأنا» الذي يشكو منها هي عقيدة كائنية يريد حلها، فالهدف هنا إذن، هو رفض «الانفراد» لحركة «الإفراد» بالدعاء لله حتى تتفوق النفس على نفسـها، وهذا هو تمام وكمـال التعبـد فـهو الدليل على أن النفس من الحلاج قد لجت إلى ودخلت في فلك الجذب الإلهي!.. فالنفس هنا تدخل في الحب الذي يحب الله به نفسه وفي الحب الذي يحب، الله به مخلوقاته، فهو اتصال بالله بواسطة الحب وارتباط بالله بواسطة الحب بل وبقـول أدق، وأوضح، هو اتحـاد بالله بواسطة الحب اتحاداً تتبخر فيه الشخصية الناسوتية، وتحل محلها الذات اللاهوتية، وهذا الاتحـاد يصبح تجرداً تاماً، تشعر فيه النفس أنها قد دخلت في «العزلة الإلَهية» .. وجود صاحب هذه النفس لم يعد وجوداً بشرياً فقط وإنما هو حب يتحد فيه الرائي والمرئي والمحب والمحبوب والعاشق والمعشوق اتحاداً يذاق ولا يمكن وصفه إلا كما وصفه الحلاج أبلغ وصف بقوله،

«وكأني هو، أو هو أنّي»

لقد اجتـذب الحبّ المحبّ إلى «المحبوب»، فطُويت فيما بينهما الأبعاد ومحيت المسافات، وعن «عين القلب» لم يعد «سرّ السرّ» في احتجاب .. بل وليس هذا فحسب وإنما؛

«لقد رأيت ربي بعين قلبي فقلت من «أنت»؟ قال «أنت» ..

لقد رأى الحلاج الله! كيف ؟ بعين القلب ..

وإذن ! لقد غدا الحلاج يشعر بأنيّته في الله، ومعنى ذلك أنه قد وصل إلى مقام الفناء عن ذاته وبقي بالله.. ولما كان هدف التصوف هو الفناء في

الحق وغايته الأخيرة هى البقاء بالله، فهذا يدلنا على أن الحلاج قد أصاب فى هذه المرحلة من حياته هذا الهدف، وبلغ هذه الغاية التى يسميها «غاية الغايات»، فبلغ بذلك أرقى الأحوال الصوفية جميعًا لأنه حال الجذب إلى الله..

«يا من أسكرنى بحبه وحيرنى فى ميادين قربه ..»

«... أنت المنفرد بالقدم، والمتوحد بالقيام على مقعد الصدق... قيامك بالعدل لابالاعتدال، وبعدك بالعزل لا بالاعتزال وحضورك بالعلم لا بالانتقال، وغيبتك بالاحتجاب لا بالارتحال، فلا شىء فوقك فيظلل ولا شىء تحتك فيقلب، ولا أمامك شىء فيحدث ولا وراءك شىء فيدركك.....».

«لا تردنى إلا بعد ما اختطفتنى منى ولا ترينى نفسى بعدما حجبتَها عنّى»

هذه الصرخة الحارة التى انطلقت فى تلك الليلة المقمرة من شفتى الحلاج، ودوى رجع صداها فيما حول ضريح الإمام أحمد بن حنبل ليلتقطها ابن الحداد المصرىّ ويحدثنا بها هى الدليل القاطع على أن الحلاج كان قد بلغ «حال الجذب». ولما كان هذا الحال الصوفى، حال «الجذب» يعرف بحال الاتحاد، وكان الصوفى المجذوب على هذا النحو هو الذى وصل إلى «مقام الولاية»، فهنا نعلم أن الحلاج قد اعتلى بهذه الوثبة الأخيرة، وثبة الإفراد فى الله، تلك المرتبة التى ستبلغ كمالها عن طريق الابتلاء واحتمال الألم، ألا وهى مرتبة الولاية ...

ومن ثَمَّ لما كانت الولاية وصفًا لحال الاتحاد الصوفى المباشر بالله، وصفة لمن يبلغ «حال الجذب»، الذى يصبح صاحبه من حيث صلته بالله بمثابة المرآة التى تنعكس عليها صورة الذات الإلهية، فلن يكون ضربًا من الإغراب إذا انبعثت من غور بعيد فى الشعور تلك الكلمة الوجدانية التى

تكونت بين شفتىْ الحلاج وانطلقت صيحة تدوى:

«أنا الحق»

قال الحلاج «**أنا الحق**» عندما بلغ النهاية» من «الطريق»، وارتفع إلى تلك الذروة الروحية وتحقق فى «مقام الجمع».

ومن هنا يتضح لنا هذه الصيحة ليست صيحة شطح، وإنما هى خلاصة نظرية فلسفية منصبغة بصبغة صوفية، وهذا مما يحتم علينا إلقاء نظرة على هذه النظرية:

«نظرية أنا الحق»

إننا إذا علمنا أن هنا ثلاث أحوال للنفس فى معراجها الروحى، الأولى توصف بأنها عادية طبيعية، والثانية بأنها غير طبيعية، والثالثة بأنها فوق العادية وفوق الطبيعية. فهمنا ماذا يقصد الصوفى بالاتحاد؟ ونتبين ذلك تماماً إذا استعرضنا هذه المراحل الثلاث..

المرحلة الأولى، هى حالة الشعور أو الوعى التى يتمتع بها الصوفى أثناء يقظته، وهذه متعددة النواحى، متنقلة بين موضوعاتها، وهى التى يطلق عليها الصوفية «حالة الصحو».

المرحلة الثانية، هى فقدان ذلك الوعى أثناء «الوجد الصوفى»، وهى المسماة «حالة السكر».

المرحلة الثالثة، هى حالة وعى ثانٍ ترتفع فيها حرارة الوجد الصوفى إلى أعلى درجاتها، وهى المسماة حالة «الصحو الثانى» أو «صحو الجمع»، لأن الصوفى هنا إذ يرجع إلى عالم الظاهر الذى منه ابتدأ رجع مع الله، بمعنى أنه لم يعد يسير إلى الله فحسب، بل أصبح يسير إلى الله مع الله

وبالله، أى يبقى على الدوام فى حالة الوحدة والشهود، وهذه هى التجربة الخاصة بالأولياء إلا أن فى أكثر الأحوال يعود الصوفى إلى حالة الوعى العادية بعد أن يفيق من «سكره»، ولا يحدث إلا فى أحيان نادرة أن يعقب حالة السكر حالة هذا الصحو الثانى الذى تصبح فيه النفس طوع الإرادة الإلَهية، تحركها كيف تشاء، وهذا يوضح المعنى الذى يفهمه الصوفية من «التوحيد» فهو سمو العبد عن صفاته البشرية، وسمو الصوفى إلى حالة الشهود التى يشعر فيها باتحاد مع الله مع شعوره بالتمييز بين الخالق والمخلوق مع تنزيهه، تعالى، تنزيهًا مطلقًا. ولما كان الحلاج قد أصبح فى حالة «صحو الجمع» دائمًا، فهنا نرى أن فكرته فى الاتحاد ليست سوى فكرة التوحيد الإسلامية عن الإله الواحد معبراً عنها بلغة أهل التصوف..

ومن ثَمْ فإذا كان الحلاج قد قال «**أنا الحق**»، فليس ذلك إلا عندما اجتذبه المحبوب إليه جذبًا فنى به عن ذاته فيه. ويبقى به وحده، وغدا وجوده هو وجود من أحب.. ومن هنا إذا تذكرنا أن الصوفى حينما يقول «أنا» وهو فى حال الجذب، لا يعنى قط «الأنا» الذى يقول «أنا»، وإنما هو يعنى هذه القطرة الإلهية، هذا «الأنا» الإلَهى الذى فصل عن «الأنا التجريبى» واتحد بمصدره هذا «الأنا» الإلَهى، الذى تنمحى فيه كل العلاقات والنسب، كما تنمحى فى البحر وحدات القطر. فهمنا تمام الفهم مفهوم هذه الصيحة التى انطلقت من شفتى الحلاج فى نفس اللحظة التى كان قد بلغ فيها هذا «الحال»، حال الاتحاد بين الله والإنسان الواصل إلى مرتبة الولاية، وأدركنا أن الحلاج لم يقل «**أنا الحق**» إلا عندما اجتذبه الفلك الإلَهى، فدار فيه وشع فى سماء الألوهية قطبًا وليًا..

أجل ..

قال الحلاج «أنا الحق»، بيد أن تحت أى معنى قال الحلاج «أنا الحق»؟

إن الحلاج عندما قال «أنا الحق» كان قد بلغ «حال الجذب»، أى أنه كان قد بلغ حال الاتحاد بالله، ونحن إذا تذكرنا أن لحال الاتحاد بالله ناحيتين يعبّر عن الأولى بألفاظ سلبية أبرزها كلمة «الفناء»، وعن الأخرى بمقابلاتها الإيجابية أبرزها كلمة «البقاء» وتذكرنا، بالتالى، أن البقاء بالله بعد الفناء عن النفس علامة الإنسان الكامل الواصل إلى مرتبة الولاية التى لا يسير إلى الله فحسب، بل يسير إلى الله، مع الله وبالله، أى يبقى على الدوام فى حالة الوحدة، فإذا ما رجع إلى عالم الظاهر الذى منه ابتدأ رجع مع الله، وكان فى نفسه مجلى للوحدة فى الكثرة، أدركنا لماذا تتغير عباراته عندما يتحدث تبعًا لهذا الشعور الغامر الذى يحمل صاحبه على أن يرى نفسه عين الوجود الشامل بل عين الله،

ولكن .. لانفس اللّه !

إنّ الصوفى المجذوب على هذا النحو والواصل إلى مقام الاتحاد بواسطة الجذب يشعر عندما يتحقق فى هذا «المقام»، وهو «مقام الجمع»، بأنه قد فنى عن نفسه، وأنه لاحظ له من الوجود إلاّ من حيث هو من صنع الله .. ومن ثَمّ فإنه إذا ما أراد التعبير عن شعوره هذا قال؛

«أنا هو؛ وهو أنا»..!.

إنّ «أناهو، وهو أنا» ليست لغة مستأله؛ وإنما هى لغة متأله .. لغة من أراد أن يصف الله، فوصف نفسه لشعوره بأنه هويته، ولا يتضح لنا مفهوم هذه الكلمة تمام الوضوح، الا أذا اتخذنا الشمس والقمر مثلاً وقارنا ضياء القمر بنور الشمس..

إن الضوء الصادر عن القمر ليس فى حقيقته إلا نور الشمس منعكسًا على أرض القمر ..إذا استطاع ضوء القمر النطق ، فماذا يقول؟، لن يقول إلا «أنا الشمس » !

هذا هو المعنى من كلمة « **أنا الحق** » !

بهذا المعنى قال الحلاج «أنا الحق»، لأنه كان قمراً في سماء «التوحيد»، ولم يعن نفسه ، قط، بأنه هو«الحق » ، فما زال رجع الصدى من صوته يدوى في مسمع الزمن منبهًا ،

كلا

«ما الحقّ أنا»

وإنما،

«أنا سرّ الحق »

نعم ..

«أنا سرّالحق، ما الحق أنا، بل أنا حق، ففرق بيننا»[1].

«أخلائىّ !هى الشمس، ضوؤها قريب، ولكن فى تناولها بعد»

يا أخلائى، إن هناك فرقًا بين اللاهوت والناسوت، أو الإله والإنسان فإنما ،

«الحق حقّ ، والخلق خلق » [2].

فإنه ، سبحانه ، قد ،

«تفرد عن الخلق بالقدم ، كما تفردوا عنه بالحدث »

«أنا سر الحق ما الحق أنا ! بل أنا حق، ففرق بيننا».

---

(١) «طاسين التنزيه» للحلاج.

(٢) «طاسين التنزيه» للحلاج.

أنا عين الله فى الأشـيـاء، فـهـل ظاهر فى الكون إلا أعـيننا»
بهذا المعنى قال الحلاج «أنا الحق »، قط ، لم يعن نفسه ... بأنه هو نفسه «الحق» !

كلا بل ...

كان الحلاج مشتعل العاطفة الدينية صادق الإسلام، وقد اعتبره كذلك معظم كبار أهل السنة من رجال عصره، ولا سيما الشافعية، وعلى وجه التخصيص الحنابلة، كما سنرى بعد قليل ، فقد قرر صراحة تنزيه الله تنزيهًا مطلقًا عن صفات المحدثات، وقال بوجوب التميز بين الخالق والمخلوق، كما تفصح هذه المناجاة :

«يا من استهلك المحبون فيه واغتر الظالمون بأياديه

لا يبلغ كنه ذاتك أوهام العباد، ولا يصل إلى غاية معرفتك أهل البلاد.

فلا فرق بينى وبينك إلا الإلَهية والربوبية»[1].

«يا من هو أنا وأنا هو»

لا فرق بين أنيّتى وهويتك إلا الحدث والقدم» [2].

يقينا أنها لعبارة رائعة هذه التى انسابت من بين شفتى الحلاج، ولن يستوعب الإدراك منا المعنى الكامل منها إلا أحطنا بالمرمى الذى رمى إليه الحلاج بهذا القول،

«إن ربى ضرب قِدَمَهُ فى حدثى حتى استهلك حدثى فى قِدَمِهِ، فلم يبق

(١) عن «على بن مردويه «قال» سمعت الحسين بن منصور قد سلّم عن الصلاة فقال ... إلخ».

(٢) عن إبراهيم الحلوانى قال «دخلت على الحلاج بين المغرب والعشاء فوجدته يصلى ... فلما سلم وتكلم بأشياء لم أسمع بمثلها. فلما خاض فى الدعاء رفع صوته كأنه مأخوذ عن نفسه، ثم قال ...... إلخ...»

لى صفة إلا صفة القديم

ونطقى، فى تلك الصفة.

والخلق؟

كلهم أحداث، ينطقون عن حدث

ثم، إذا نطقت عن القدم ينكرون علىّ ويشهدون بكفرى!»

كلا

إن هذه اللغة ليست بلغة كفر، وإنما هى لغة من تعلق شعوره الدينى بوجود شامل فى نفسه لكل موجود ولكل فعل، لغة مَنْ كان وجود الله فى نظره ساريًا متغلغلاً فى كل كائن وفى كل شيء.. لغة منْ رأى أن الله وحده هو، الموجود الحق،

حقًا لقد فنى الحلاج عن كل شيء سوى الله، فلم يعد يشاهد فى الوجود سواه ولكنه يقرر صراحة تنزيه الله عن صفات المحدثات، ويقول بوجوب التمييز بين الخالق والمخلوق غير الإنسان المتأله يجد نفسه، بعد تصفيتها بأنواع الرياضة والمجاهدة، أن حقيقته هى حقيقة الروح الإلَهية التى يحيا بها.. وهذه الروح الإلَهية هى هذا «الأنا الإلهى» الذى تنمحى فى حال اتحاده بمصدره كل العلاقات والنسب، كما تنمحى فى البحر كل وحدات القطر وهنالك نفهمه عندما يقول:

«لا أنا إلا أنا»

هنا نبلغ «المبدأ» الذى يمثل القاعدة التى استقام عليها تفكير الحلاج فى الإلهيات غداة تلفت فلم يجد فى كل ما يشاهد إلا انبثاقات عن الوحدة الإلهية وإلا إشعاعات لها وتجليات وأما الله، نفسه، فقد تفرد بذاته وتنزه عن

كل ما قد خلق ... فمازال صوت الحلاج يتجاوب في مسمع الزمن واصفًا الله بالتجريد قائلاً :

«إن الله تعالى لا تحيط به القلوب ولا تدركه الأبصار ولا تمسكه الأماكن ولا تحويه الجهات ولا يتصور في الأوهام ولا يتخايل للفكر ولا يدخل تحت كيف ولا يُنعت بالشرح والوصف..».

ولكنه موجود «هو» في كل الأماكن وحاضر «هو» في كل الجهات فإنك؛

«لا تتحرك ولا تسكن ولا تتنفس إلا وهو معك».

كلا ...

لا تسل قائلاً أين «هو»؟ ما هي «صفته»؟ وما هو «فعله»؟ وما هي «ماهيته»؟ فالحلاج قد تابع الحديث إلى مريديه قائلاً :

«إنه، تعالى، لا يظلّه فوق ولا يقله تحت ولا يقابله حد ولا يزاحمه عند ولا يأخذه خلف ولا يحده أمام ولا يظهره قبل ولا يفته بعد ولا يجمعه كل ولايوجده كان ولا يفقده ليس!

وصفه، لا صفة له، وفعله، لا علة له، وكونه، لا أمد له، تنزه عن أحوال خلقه!

ليس له من خلقه مزاج .. باينهم بِقِدَمِهِ كما باينوه بحدوثهم

إن قلت متى؟ فقد سبق كونه الوقت.

وإن قلت هو. فالهاء والواو خلقه.

وإن قلت أين؟ فقد تقدم وجوده المكان.

فالحروف آياته، ووجوده إثباته، ومعرفته توحيده

وتوحيده تمييز من خلقه

ما تصوّر فى الأوهام فهو بخلافه..

لا تماقله العيون ولا تقابله الظنون ..

علوه من غير توقّل ومجيئه من غير تنقّل.

هو «الأول والآخر والظاهر والباطن «القريب البعيد» ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» (١).

هذه القطعة الرائعة من البيان هى فى واقعها شاهد بيان على لون العقيدة التى اتسم بها تفكير الحلاج فى الإلَهيات، يوم بلغ حال الاتحاد الكامل بالقوى الكونية، وتفجرت طاقته الروحية عن شفيف خالص من ضوء الذات .. ولما كان تفجر الطاقة الروحية يترجم عن نفسه عادة بأقوى أساليب اللغة تعبيراً عن الصلات، فهنا نرى الحسين، وقد اشتملت حرارة وجده يستأنف لغة الحب ويطلقها مجلجلة تصدح بما قد اعتزمت به نفسه من وقدة الشوق ولفحات الهوى!

يا إلهى

«مكانك فى قلبى هو القلب كله	فليس لخلق فى مكانك موضع»
«أقلّب قلبى فى سواك فلا أرى	سوى وحشتى منه وأنت به أنسى»

إنك؛

«أنت بين الشّغاف والقلب تجرى	مثل جرى الدموع من أجفان

(١) فى «الرسالة القشيرية فى علم التصوف» لأبى القاسم عبدالكريم بن هوازى القشيرى.

وتحل الضمير جوف فــــؤادى   كـــــحلول الأرواح فى الأبدان

ليس من ســاكن تحـرك إلا أنت   حركـــــته خفــــىّ المكـــان».

وضح الآن أن كلمة «أنا الحق» لم تكن كلمة شطح، وإنما نظرية صوفية كونتها تلك التجارب الروحية التى مر بها الحسين فى خلال تلك السنوات الخمس التى اقتطعها بين الهند وخراسان، وكانت نقطة التحول فى حياته وتفكيره.. هذا التحول الذى بدأ بالتجلى فى «إيران» غداة أقبل الحلاج إلى هذه البقعة مرتحلا إليها عن خراسان، وحيث راح يتوغل فى أرجائها حتى «طالقان» وليحل لفترة فى «سجستان» ولفترة أخرى فى «كرمان»، ثم مصعداً إلى إقليم فارس، حيث هناك بدأ هذا التحول .. ففى فارس كفَّ الحلاج عن التطواف فى الجاليات، كما كان يفعل، وهو فى خراسان وبدأ يعقد الندوات ويتصدر مجالس الفكر والفقه والتصوف ويتزعم مجادلة أهلها متخذاً لتعاليمه أساساً واحداً هو دعوة الإنسان إلى الجوهر من كيانه الأصلى ككائن ليست الروح منه إلا قبساً آلهياً.

فى هذه التعاليم لخص الحلاج نظرية فلسفية منصبغة بصبغة صوفية هى فى واقعها فلسفة كاملة اشتملت على عدة نظريات تناولت «المعرفة» و«الآلهيات» و«الوجود» و«اللاهوت والناسوت» و«النور المحمدى» و«النفس» و«العناية» و«العلم الإلهى» و«القضاء والقدر»، واتخذت مساندًا لها من الحديث الشريف، ومما جاء من آى فى القرآن الكريم .. ولما كانت هذه النظريات هى الحلاج نفسه، فهذا يحتم علينا أن نستعرضها استعراضًا كاملاً، نبدأ ذلك باستعراض بعض تفسيرات.

نظرية «المعرفة» عند الحلاج

إلى علٍ رمى الحلاج بباصرتيه، ثم إلى نفسه أشار بسبابته قائلاً:

«إن لم تعرفوه فاعرفوا آثاره وأنا ذلك الأثر» [١].

واضح أن الحلاج يقول إننا لسنا نعلم عن الله إلا ما نستنتجه من آثاره فينا أي «الأنا» التي يقوم بها كياننا .. ومن ثم فالحلاج، بهذا القول، يجعل شعورنا بذواتنا برهانًا على وجود الله..

هل يمكن أن نشك في صحة هذا البرهان؟

يقينًا أن بالسلب يأتي الجواب، لأن الشك، مهما اتسعت دائرته، لايمكن قط أن يتناول شعور الإنسان باحساسه الباطني، وهذا يتضمن اليقين بوجود هذا «الأنا» أو الذات، لأني إذا كنت شاكًا فإني أعلم، بهذا الشك، إني ذات، ومعنى ذلك أن الشك نفسه يتضمن وجود الذات الشاعرة وجوداً لايتطرق إليه الشك.

حقيقة أن الحواس خاطئة فيما تنقل إلينا من ألوان المعرفة، وحقيقة أن العقل ليس بأحسن حالاً من الحواس.. ولكن! إدراك «الأنا» لوجوده ليس إلا حقيقة، لأن هذا «الأنا» هو الذي يشك في العقل وفي الحواس..

ومن ثَمْ فلئن جاز للإنسان أن يرتاب فيما تأتي إليه به الحواس، وفيما يأتي إليه به العقل نفسه من ألوان المعرفة، فليس يجوز له أن يشك في وجود هذا الشيء الحقيقي الذي يشك في العقل والحواس .. هذا الشيء الحقيقي الذي ليس إلى الشك إليه من سبيل هو «أنا».. [٢].

---

(١) «طاسين الأول والالتباس» الحلاج.

(٢) تجد صدى هذه النظرية عند «ابن سينا» ومن بعد عند «ديكارت».

إذن ..

هذا «الأنا» هو أثر لوجود مصدر آخر، هو عنه يكون ضرورة قد صدر، وهذا ما يجعل كل ما ترى فى الكون، وكل ما يحوى هذا الكون فى إطاره من صور قد صدر عن مصدر هو «علة» لكل هذه الألوان المختلفة من الوجود والموجودات..

وهكذا استخلص الحلاج وجود «الذات الإلَهية» من وجود هذا «الأنا» ليجعل، بالتالى، هذه «الأنا».. «الذات» الشاعرة وهى أداة للمعرفة ..

وأما إذا تساءلنا عن أى لون من ألوان المعرفة يمكن أن تأتى بها هذه «الذات الشاعرة»؟ فالجواب هو أنها المعرفة الوجدانية .. ومن ثم فالحلاج إذ يجعل المعرفة معرفة وجدانية أداتها هذه الذات الشاعرة، فإنما هو يجعل «الأنا» منا كالفضاء لا يحده شيء إلا بشيء مماثل له ومن نفس نوعه منه النوع.

حسبنا من ثَمَّ أن نعلم أن كل معرفة يقينية لا تأتى عن طريق العقل لأن العقل محدود.

و«ما صحت المعرفة لمحدود قط» [1].

فإن .. «المعرفة وراء الوراء ...... وراء الإدراك [2].

إصغ .. «يا هذا !

ما فى الكون أقل من الذرة، وأنت لا تدركها، فمن لا يعرف الذرة كيف يعرف (ما هو) أدق منها بتحقيق»؟!

«يا عجبًا ممن لا يعرف شعرة من بدنه كيف تنبت سوداء أم بيضاء، كيف مكون الأشياء [3].

---

(١) «بستان المعرفة» «الطواسين» الحلاج.

(٢) ، (٣) «بستان المعرفة» «الطواسين» للحلاج».

وهكذا أسدل الحلاج ستاراً بيننا وبين كل معرفة لا تأتى إلا عن طريق هذه «الذات الشاعرة» التى انتزع من وجودها البرهان على أنها ليست إلا أثرًا من آثار كمال محتجب، تنعكس عليها معرفته كما تنعكس على الفضاء الخيوط الأولى المتناثرة فى صفحة الأفق المضىء، وهذا ما يجعلنا نعلم أننا لن نعلم عن ماهية الحق شيئًا، إلا أن حقيقة لاهوته لاتدرك بالعقل والحواس ولا تعرف بالرأى والقياس، وأن ليس إلى المعرفة طريق سوى هذه «الذات»..

وحقا يا أيها «الحق»..

أنت المجرّد المنزّه، فإنك ... أنت، يا مَنْ لم تصل إليه الضمائر، ولم تمسسه شبه الخواطر والظنون، وهو المترائى عن كل هيكل وصورة من غير مماسة ومزاج.

وأنت المتجلّى عن كل أحد والمتحلّى بالأزل والأبد [1].

أمام هذا التعريف للون هذه «المعرفة» والضارع ضراعة تقول بالتنزيه المطلق، يطرق الفكر منا للحظة، لأن الحلاج إذ يقول «أنا الحق» هو قول مشعر بالحلول فكيف إذن .. التوفيق بين هذين القولين اللذين يبدوان متناقضين؟

سؤال، الجواب عنه يأتى من خلال استعراضنا، لبعض جوانب من :

«نظرية الحلاج فى الإلَهيات»

لقد وجدنا أن الحلاج استخلص من وجود «الذات الشاعرة» وجود مصدر تكون هذه «الذات»، صورة عنه قد صدرت. وهذا ما يجعل هذا العالم الكثير الظواهر المتعدد الأشياء الدائم التغير عالمًا لم يوجد نفسه بنفسه،

(١) «الحلاج».

أو هذا «الأنا»..

وإذن .. فـهناك «علّة» هى السـبب فى وجـود هـذا بموجـوداته وهذه «العلة»؟

هذه «العلّة» أما أن يكون لها سبب فى وجودها أولا سبب لها .. فأما إن كان لها سبب فـ «الحق» هو «الممكن».

وأما إن لم يكن لها سبب فـ «الحق» هو، «واجب الوجود».

من ثم .. فالحق، اما «ممكن الوجود»، أو «واجب الوجود»..

إن كان «الحق» ممكن الوجود، فممكن الوجود لا يدخل فى الوجود إلا بسبب يرجح وجوده على عدمه، ومن ثم يكون مفتقراً إلى علّة أخرى لوجوده .. وهكذا تتعلق الممكنات بعضها ببعض، فلا يكون موجود البتة، لأن هذا الوجود الذى فرضناه لا يدخل فى الوجود ما لم يسبقه وجود، وهكذا إلى مالا نهاية وهو محال! فإذن، الممكنات تنتهى بواجب الوجود.

وإذن، فلكل موجود علة، إلا «واجد الوجود»، وهذا ما يجعل «الحق» «معلّ.. ولا يعتلّ ..» [١].

ومن كان معلاً ولا يعتلّ، يكون هو «علّة العلل».

ومن كان «علّة العلل» يقينا يكون؛

«واحد قائم بنفسه، منزه عن غيره بقدمه، متوحد عمن سواه بربوبيته، لايمازجه شىء ولا يخالطه غير، ولا يحويه مكان ولا يدركه زمان، ولا تقدره فكرة ولا تصوره خطرة» [٢].

فإنما،

«الحق، واحد، أحد، وحيد [٣]».

---

(١) و(٢) و(٣) الحلاج.

بيد أن حذار..

فإننا وإن كنا نقول إنه «واحد»، فلا نقصد بذلك عدداً، فإنه فوق كل العدد، وخارج عن جميع أصناف العدد، وذلك أن العدد الجوهرى لا يقع عليه، ولا العدد الكمى فإما هو ،

«الواحد الذى لا يتم به عدد ناقص، والأحد الذى لا تدركه فطنة غائص»[1].

إن من كان «علّة العلل»، فهذا معناه أنه علّة الأشياء كلها، وليس كشىء من أشياء .. إن من كان «علّة العلل»، فهذا معناه أنه يخالف كل شىء، ويسمو على كل شىء، وهذا ما يجعل الشبه منقطعًا بينه وبين الأشياء، فلا يدخل من ثَمَّ تحت الصفات والأسماء.. ولأنه الشبه منقطع بين «علّة العلل» وبين المعلولات، فلا نستطيع أن نصفه إلا بالسلوب من الصفات..

نحن لا نستطيع أن نصف «الحق» إلا بصفات سلبية، وإلا فكيف نقول إنه صفة، وهو سابق لكل الصفات، ولو أضيفت إليه صفة ما كان ذلك تشبيها له بشىء من المعلومات، وبعبارة أوضح لكان ذلك تحديداً له؟؟

لذلك لا نقول بأنه «عقل»، ولا بأنه «نفس»، فيكون شبيه الكائنات ويدخل تحت الزيادة والنقصان.. فإنما،

«من كان له جنس طالبه كيف ..

فالذى بالجسم ظهوره، فالعرض يلزمه» [2].

ولذلك لا نقول بأنه مشخص، ولا بأنه صورة، ولا بأنه جوهر، ولا بأنه

---

(١) «طاسين التنزيه» الحلاج.

(٢) الحلاج.

عرض، لأن كل اسم منها لابد له، ضرورة، من شبه.

كلا لا نقول إلا سبحانه

«الله الذى لا إله إلا هو، الخارج عن حدود الأوهام وتصوير الظنون، وتخييل الفكر وتحديد الضمير! تقدس عن مشكلات الظنون، وتعالى عن خواطر الظنون» (١).

هذه هى النظرية التى ارتسمت فى مرآة فكر الحلاج، وكانت معالمها تتحدد فى ذهنه الصافى خلال تلك السنوات الخمس التى كان يقتطعها بين الهند وخراسان قبل أن يظن بها من الضياع فيودعها فى كتبه ويناولها للأجيال نظرية تقوم على دعائم إسلامية بحتة صيغت من أكرم بيان وأشرف حديث..

ومن نفس الدعائم يجد الحلاج نفسه أمام عبارة أخرى جاء بها الحديث الشريف نفسه وهى تلك التى تقوم عليها،

«نظرية الحلاج فى النور المحمدى»

«الكلمة الإلٰهية المشخصة فى الصورة المحمدية» و«محمد الإنسان الكامل»

قال محمد، صلى الله عليه وسلم، مشيراً إلى نفسه،

«كنت نبيًا وآدم بين الماء والطين».

عمل هذا الحديث الشريف فى نفس الحلاج، وهو الذى بحب «الميم» كان شغف منه القلب، فاستدار من حوله تفكير وتفتق قائلاً؛

(١) الحلاج.

إذن ، فمحمد ،

«اسمه سبق القلم لأنه كان قبل الأمم» [١].

ومن كان قبل الأمم فهو،

«بالحق موصول، غير مفصول» [٢].

ومن كان «بالحق موصولاً» فيكون،

«برجه فى فلك الأسرار..» [٣].

وحقًا، إذا كان محمّد قد قال، عن نفسه، إنه كان قبل أن يكون «آدم» فلمحمّد، من ثَمَّ، وجود أزلى سابق على وجوده التاريخى، أى قبل أن يكون تلك الشخصية التاريخية، ويأتى صورة بشرية، وهذا ما يجعله أول التعينات وليس فوقه إلا الذات الأحدية. ولما كان «العقل الكلى» هو أول التعينات والنورالذى صدر عن «الحق» مباشرة، فيكون «العقل الكلى»، هذا «النور الإلهى» ، هو النور المحمدى!

إذن ..

«ليس فى الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم .. سيد البرية الذى اسمه ،

أحمد» [٤].

وحقًا أن محمداً

«سراج منير من نور الغيب» [٥].

من ثَمّ ..

النور المحمدى، وهو أول الفيضات، هو الحقيقة الإلَهية السارية فى

(١)، (٢)، (٣) ، (٤)، (٥) «طاسين السراج» الحلاج.

الوجود بأسره وهو، بهذا المعنى، مبدأ الحياة وروح كل شىء وحياته ولولاه لما كان الكون ولما كانت الكائنات!

ثم ..

لما كان «النور الإلهى» هو المعرفة الصادرة عنه سبحانه، وكانت هذه المعرفة، وهى علم الله وأمره، يعبر عنها بلفظ «الكلمة الإلَهية» [1] وكانت هذه الكلمة» هى مصدر الوحى ومن هنا كان تجليها فى كل دورة من الزمان فى صورة نبىّ، فإذن، هذه الكلمة الإلَهية جاءت مشخصة فى الصورة المحمدية..

لا جدال أن الحلاج يعترف بأن الكلمة الإلهية «قد جاءت مشخصة فى السيد المسيح[2]»، الذى يتخذ منه مثالا أعلى للولاية، ويراه المثال الكامل للإنسان الذى حل فيه روح الله، فكان أكمل صورة من صور التشبيه، ولكن الحلاج يجعل وجود «عيسى» نفسه مستمداً من وجود محمّد، على أساس أنه هو نور الله نفسه، وأن «أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت» [3].

فإنه ..

«هو الأول فى الوصلة، وهو الآخر فى النبوة..

محمد» [4].

محمّد، هو سر الله والموجد فى صورة بشرية، فالنور المحمّدى هو الروح الإلهى الذى نفخ الله منه فى «آدم»، وظهر بصورة «ادم»، ثم ظهر بصورة كل نبىّ بعده، حتى ظهر أخيراً فى صوره محمّد. فمحمّد، إذن، من «الحق به، وبه الحقيقة» [5].

(١)، (٢)، (٣)، (٤)، (٥) «طاسين السراج» للحلاج.

من ثَمَّ، والنور المحمدى هو «الكلمة الإلَهية» التى ظهرت فى صورة نبى بعد نبىّ حتى ظهرت فى خاتم الأنبياء على تمامها، فلا شك بعد ذلك أن محمّدًا هو الكلمة..

محمد، هو الكلمة..

محمد، إذن، هو علم الله» ومعرفته «وهنا ما يجعل، «العلوم كلها قطرة من بحره ما وصل إلى علمه عالم .. وحكم الحكماء عند حكمته ككثيب مهيل»[1].

ثم .. لما كان محمَد هو «كلمة الله»، فيكون أكمل مظهر للصفات الإلَهية، فإنما إذ يتجلى فى كل كائن ببعض صفاته، فقد تجلى فى محمد بجميع تلك الصفات، ومن ثم محمد هو الإنسان الكامل..

وحقًا..

«ما كان فى الآفاق، وراء الآفاق ودون الآفاق، أظرف وأشرف وأعرف وأنصف وأرأف وأخوف وأعطف من صاحب هذه القضية، وهو سيد البرية الذى اسمه أحمد [2].

إنه هو من ..

«ما خرج عن ميم محمّد، وما دخل فى حائه أحد .. ميم ثانية والدال ميم أوله» [3].

إنه هو «الميم» من ،

(١)، (٢)، (٣)، «طاسين السراج» للحلاج.

«الحق أنطقه!

أنزل فرقانه، أطلق لسانه، أشرق جنانه، أعجز أقرانه، أثبت بنيانه، رفع شأنه»

فإنما،

«الحق .. شرح صدره، ورفع قدره، وأوجب أمره...» [1].

أوجب «الحق» أمر محمد لأنه،

«هو الذى أتى بكلام قديم لا محدث» [2].

ثَمَّ..

لما كان محمّد هو «الإنسان الكامل»، فيكون المجلى الأعظم لتلك الصلة الخاصة التى يطلق عليها أهل التصوف اسم «الولاية».. ومن ثم فمحمد هو نبى من حيث ظاهره، وولى من حيث باطنه فهو،

«الباطن بالحقيقة، والظاهر بالمعرفة» [3].

إذن، محمد «الإنسان الكامل» هو فى «سماء التوحيد»،

«قمر تجلّى من بين الأقمار» [4].

ثم ..

لما كان محمّد هو «النور الإلهى»، وكان له بذلك وجوداً أزليًا سابقًا على وجوده التاريخى، فإن ذلك النور لا يزال موجوداً بعد وفاته، ولكن لما كان محمداً آخر الرسل وخاتم الأنبياء، فإن هذا النور يظهر، بقدر، فى كل ولىّ من أولياء الله، ويشع سنيًا من هؤلاء «الأقمار»، هؤلاء الذين استضاءت أرض قلوبهم بنور ربهم فعكسوا، كما يعكس القمر نور الشمس، هذا النور.. ومن

(١)، (٢)، (٣)، (٤)، «طاسين السراج» للحلاج.

ثَمَّ، وهذا النور هو الذى يظهر فى صورة الأولياء الذين يقتبسون من النور المحمّدى، فمحمد المثل الأعلى للولىّ..

هذه هى «نظرية النور المحمّدىّ» التى نمّاها الحلاج فى حقل التصوف الإسلامى، ومن هنا أصبحت شخصية محمد مركز الحياة الصوفية فى الإسلام، ولما كانت أخص صفة تربط الصوفى بالله هى صلة المحبة، وكان معنى المحبة عنده فناء المحب فى المحبوب، بدأ الكلام فى الاتحاد بالحقيقة المحمدية، والفناء فيها كما تكلم عن الاتحاد بالله والفناء فيه، وعن هذه النظرية نشأ حب محمّد، وأصبحت الصلة التى تربط أهل التصوف به أقوى وأوثق من تلك تربط سواهم به مهما كانت درجاتهم فى التقوى ومهما عظمت محبتهم له، لأن هؤلاء الأخيرين ينظرون إليه نظرتهم إلى المثل الأعلى فى الدين والأخلاق وتعلقهم به تعلق تعظيم وتوقير، ولكن التوقير والتعظيم شىء والمحبة شىء آخر، ولذا أصبحت لهم من هذه الناحية أعظم صلة روحية بالرسول من حيث أصبح يمثل فى نظرهم المتجلّى الأعظم لصفة الولاية..

وهكذا.. عن هذه النظرية نشأ التفانى فى حب «الرسول» والفناء فيه، فلقد شغلت شخصية النبىّ، حبيب الله وحبيب أوليائه، صوفيه المسلمين منذ عهد الحلاج، فجعلوا حبه الخطوة الأولى نحو الإيمان بالله، واتخذوا محبته طريقًا موصلاً إلى الله، ومن هنا أبدع حب «الرسول» فى اللغة العربية فن المدائح النبوية!

لا جدال أن الاعتقاد بأزلية النـــور المحمدى»، أو «الوجود المحمدى»، أو «الحقيقة المحمدية»، هو فكرة تعود بأصولها إلى جعفر الصـادق، ومنه نبتت [1] وظهرت عقيدة عند الشيعة، ثم أخذ بها أهل السنة من بعدهم، إلا أن الحلاج هو الذى بلورها وجعل لها دعائم ومساند وأركان بهذه النظرية التى

(١) عاصر الدولة الأموية وتوفى فى السنة العاشرة من حكم المنصور العباسى.

جاء بها فجعل مع كل كلمة تنطق باسم محمد يشع «النور المحمدى» ويتألق!

وفى الواقع أن هذا الكلام يبدو جافيًا لمن علق بذهنه أن الحلاج كان شيعيًا مغاليًا يعتقد بالحقيقة العلوية مكان الحقيقة المحمّدية... وإذا كان حقيقة كما يقول صاحب «**تاريخ بغداد**» [١] إنه قد وجد فى بعض رسائله إلى أحد مريديه صورة فيها اسم الله تعالى مكتوب على تعويج، وفى داخل ذلك التعويج مكتوب «عليّ عليه السلام»، فذلك لا يدل بتاتًا على أن الحلاج كان يرى عليًا هو الصلة بين الله وبين الوجود، فإن إلقاء السلام أمر يحتمه الإسلام علينا جميعًا إلى الناس جميعًا، ثم الحلاج كان محبًا لعليّ ومذهبه وكان يعتقد بأن عليًا كان أفضل الخلق بعد محمد، فكيف يمكن أن يكون الحلاج قد اعتقد بالحقيقة العلوية مكان الحقيقة المحمدية، وهو الذى كان «ميميًا» وبرهان ذلك نظريته هذه نفسها التى تقول بأزليه النور المحمدى «الذى انبثقت عنه جميع أنوار النبوة؟!

من ثَمَّ فمن لغو القول بأن الحلاج كان يضع عليًا مكان محمد، بل إن القول بذلك ليس إلا ترديدًا لافتراءات دعاة الإمبراطورية العباسية عليه، إذ لم يكن إلا قولاً قصد به أعداؤه السياسيون تأليب أهل السنة عليه، وبذلك أسهم أهل الاعتزال مساهمة فعالة، وكان السبب فى ذلك انتصار الحلاج للرأى الحنبلى دون المعتزلى، فإن الحلاج إذ يقول بقدم «النور المحمدى» الذى انبثقت عنه جميع أنوار النبوة فإنما هو يقول أن،

«سيد البرية الذى اسمه أحمد .. هو الذى أتى بكلام قيم لا محدث[٢]».

نحن نفهم معنى هذا القول فى ضوء العصر الذى عاش فيه الحلاج إذ كانت «محنة القرآن» لا تزال تلعب دورها الخطير فى عقول الناس، فهو ينتصر للرأى الحنبلى القائل بقدم القرآن ويجافى الرأى الاعتزالى الذى قال بخلق القرآن ومجافاته هذه لرأيهم من ضمن الأسباب التى لو أدت إلى معاداتهم له ومهاجمتهم أياه فإلى السياسة للعصر يعود فى ذلك السبب ..

---

(١) «تاريخ بغداد» ج ٨».

(٢) «طاسين السراج» للحلاج.

فإن انتكاس الخلافة العباسية فى بغداد بنهاية حكم «المعتضد»، وبداية حكم «المكتفى» سنة ٢٨٩هـ/٩٠١م، واشتداد ساعد القرامطة من معقلهم فى البصرة اشتداداً أدى إلى ارتفاع موجة الحركة الاصلاحية بالحسن بن بهرام واستيلائها، ٢٩٠هـ/٩٠٢م، على «هجر» و«الاحساء» و«القطيف» وسائر بلاد البحرين قد دفعت سجف التاريخ إلى الإنحسار عن الحلاج كشخصية تساوت فيها قوة الفكر بجانب قوة الإشراق.. فهذه الفترة الزمنية هى الفترة التى يطلع علينا فيها الحلاج ضارباً بروحه فى عالم الوجدان، ويفكره فى عالم السياسة والاجتماع ومتجهاً بوجه ناحية البصرة..

وقدم الحلاج، سنة ٢٩٠هـ/٩٠٢م، البصرة. فى نفس هذه السنة التى علت فيها موجة هذه الحركة الإصلاحية الشاملة الحياة السياسية والاجتماعية، والقائلة بالتساوى بين طبقات الناس وتمكن خلالها الحسن بن بهرام من إقامة حكومة مستقلة على الشاطئ الغربى من الخليج العربى، واتخذ من «الإحساء» عاصمة لهذاالحكم الذى أمسى يهدد الإمبراطورية العباسية فى صميم كيانها، أطلق الحلاج صوته من البصرة هادراً فى مسمع الزمن بأن السنة قد تفردت بطابع مميز بين السنين! إنها سنة فاطر (٢٩٠هـ)، سنة التجدد الاجتماعى..

من ثَمَّ فالحلاج قد بدأ يلتفت إلى البشر وبدأ الخوض فى هذا الخضم العارم للمجتمع البشرى، كما بدأ الخوض فى نفس الوقت فى السياسة العامة، وهو فى ذلك لم يفعل إلا واجباً يراه كل صوفى عليه حتماً. فالصوفى غير الزاهد لا يبقى منعزلاً عن الناس منزوياً فى نفسه وعلى نجاح تجاربه الروحية، وإنما اتصاله بالله يكون حافزاً على اتصاله بالناس والعمل لصالح المجتمع، وما ذلك إلا لأن الله قد ولد فى نفسه، محبة الغير، وأما إلى أى مدى سيكون خوض الحلاج فى خضم السياسة، وأما إلى أى مدى سيكون عمل الحلاج على ما يعود على البشر بالخير؟ فذلك ما ستنكشف عنه الأيام التى تلت هذه الفترة من مقامه فى البصرة، والتى لم تكن إلا بمثابة الاستعداد لما سيكون من أمر بدأ له تاريخ فى اللحظة التى انبثقت فيها نظرية الحلاج فى الاجتماع.

نظرية الحلاج فى الاجتماع

الناحية الاجتماعية عند الحلاج منتزعة من عقيدته الروحية، ومستندة من مصدر العقيدة الإسلامية نفسه، وهو فى هذا لم يصدر إلا عن يقين مصدره نفس المنهج الذى انتهجه سيد المرسلين، يوم أقام صرح المجتمع الإسلامى وآخى بين الأنصار والمهاجرين.. والحلاج بعقيدته التى ترى أن كل ما فى الوجود انبثاقات عن «الحق»، قد أراد إنشاء الصلة بين الروح وبين مصدرها، كيما تشرق على المعانى السامية فتبتعد عن الأثرة وتخلد إلى الإيثار.. وهو بذلك قد أراد إيصال الانسان بالإنسان عن طريق وصله بالحقيقة المطلقة التى تتصل بسر الوجود، كيما يُقْبِل الإنسان على الحياة من وجهها الحق لتشيع فيه الروح العليا فلا يصدر عنه إلا الخير من الأعمال.

هذا هو الأساس الاجتماعى لهذه الدعوة الإنسانية التى هبَّ الحلاج للتبشير بها، والتعبير عنها، آخذًا بيد الإنسان مستهدفًا به إقامة مدينة بشرية لا تعرف التفرقة بين اللون والجنس، ولا تعرف من الأوطان إلا الطبيعة وطنًا؛ فما كل كائن إلا جزءًا من وحدة تامة لهذا الوجود، وهذا ما يجعل التفرقة العنصرية بين كائن وكائن ليست إلا مجرد وهم، يجب اقتلاعه من التفكير البشرى، وفى هذا ما يمهد لقيام مجتمع تقوم أسسه على الاعتراف بإخاء الإنسان وبحق الإنسان على الإنسان (١).

إن الحلاج قد أراد إنماء الروح البشرية الجامعة للحياة كلها، فإن الشعور بالشخصية الجامعة يجعل الإنسان أوسع إدراكًا للطبيعة، والشعور بأنه جزء منها غير منفصل عنها، وهذه الحقيقة التى تبدو واضحة فى إزالة الحواجز بين الإنسان والطبيعة تخرج بالإنسان من فردية قاسية تدعوه إلى الأنانية، وأثرة مميتة لا تلبث أن تفيض من نفسه، فإذا بها أنانية شاملة

(١) إذا جاز لنا قد نقول إن الحلاج كان أول من نادى «بحقوق الإنسان».

للجماعة ثم بالتالى، لنطاق الجماعات بعضها ببعض، وفى هذا المعترك تذوى مباهج الحياة وتندثر القوى الروحية لتبقى حضارة جافة لا تدرك من الطبيعة إلا ما تستغله من مصادرها وما تستغله من أسرارها، لأن الروح لا ترتقى إلا إذا نظرت إلى الطبيعة نظرة التفاهم والتعاون والتمازج بها، ولا يمكن أن يكون هذا إلا إذا أيقنت بأنها جزء منها وغير منفصل عنها.

من ثَمَّ فالمعنى الشامل لنظرية الحلاج فى الاجتماع هو فى ازالة الحواجز بين الإنسان والطبيعة، وإقامة حضارة تنهض على التعاون بين الكائنات .. فهو يبتعد بالإنسان عن روح الأثرة إلى الإيثار، وعن الأنانية إلى الإنسانية، وهو إذ يأخذ بيد الإنسان إلى باب الإنسانية فليس إلا ليلج به إلى رحاب روحى يطبعه بطابع عالمى، ويبعث فى قلبه حب الكون كله، ولهذا كانت الفكرة الأساسية التى بنى عليها الحلاج نظريته هذه التى تحبب الطبيعة إلى الإنسان واستبقاء الصلة بينه وبين البيئة التى يعيش فيها.. هذا هو الدافع الذى دفع الحلاج إلى أن يبدأ فى تخصيص أكبر جزء من وقته لتحقيق هذا المقصد السامى منذ اللحظة التى تحول فيها بوجهه عن البصرة إلى مكة، بينما كان المدّ القرمطى يزحف من البصرة غامراً البحرين مستهدفًا مكة..

وقدم الحلاج، سنة ٢٩١هـ/٩٠٣م، مكّة.

للمرة الثانية قدم الحلاج مكة، ولكنه لم يقدمها هذه المرة بمفرده، وإنما قدمها وفى صحبته أربعمائة من تلاميذه، أصواتهم لصوته أصداء تدوى فى مسمع تلك الجموع الزاخرة التى كانت قد أتت من كل ناحية من أنحاء العالم الإسلامى وتلاقت على هذا الصعيد فى موسم الحج من تلك السنة..

إلى أى شىء كان الحلاج يدعو هذه الطوائف التى أقبلت متناسية، طيلة فترة الحج، الأحقاد وغاضّة الطرف عن الحزازات تتعامل فيما بينها بقانون الإخاء، عالمة علم اليقين بأنها تقف فى رحاب من تساوت أمامه،

سبحانه، كل تلك الجموع وبان دينها قد حتم هذا الإخاء؟

إن الحلاج لم يقف بين هذه الجموع إلا داعيًا إلى الالتفاف إلى هذا الأساس الذى يقوم عليه صرح المجتمع فى الإسلام مناشداً هذه الجموع ألا تعود إلى أدراجها غداة تعود من حيث أتت، فتنسى فى غمرة السراب الدنيوى هذه الحقيقة التى حققتها، هنا لأيام!

هذا هو الهدف الاجتماعى البعيد الذى رمى إليه الحلاج، ووقف فى مكة إليه فى موسم الحج داعيًا منبهًا العصر إلى أفكار ومبادئ إنسانية خالية من التعصب والتشاحن والبغضاء، وعما ينأى بالروح عن مرافق الحياة السامية المتصلة بجمال الكون، وهو فى هذا لم يصدر إلا عن يقين استهدى بنفس هدى الرسول الذى أقام صرح المجتمع الإسلامى على هذا الأساس.. هذا الأساس الذى اتخذه الحلاج أساسًا لنفس دعوته هذه، بينما كانت الأيام تقترب من ذلك اليوم حين وقف فيه هو نفسه بين الحجيج مؤديًا شعيرة الحج للمرة الثانية..

ولكن ....

الحلاج الذى كان اعتقاده قد اتصل فى الوحدة حتى رأى كل ما فى الوجود مظاهر لـ «الحق» وحده، وأنه سبحانه، وهو الحقيقة الوحيدة والواحدة، قد نفذ باعتقاده هذا إلى ما وراء مظاهر الحج، فلم يَعُدْ يرى فى الحج إلا نفس ما رأته رابعة العدوية فى حجتها الثانية، أيضًا كنتيجة لتطور حياتها الروحية نحو زيادة التجريد والتنزيه.. [1]، وليس إلا كأثر لهذا التطور الروحى تطور معنى الحج فى نفس الحلاج متخذاً طريق التنزيه الصرف والتجريد البحت ليفسّر الحج بمعنى روحيًا خالصًا..

إن للحج معنى باطن يفصله فصلاً تاماً عن هذه المظاهر التى يقوم بها غالبية الناس بطريقة آلية ثم يعودون من حيث أتوا إلى سيرتهم الأولى، وهذا برهان على أن المظاهر لا تسهم بشيء فى تنقية النفوس ووصلها بمبادئها، فالحقيقة ما الشعائر إلا الطريق إلى البواطن فيجب إذن أن تفهم على هذا الأساس.. هذا ليس شجباً للشعائر، وإنما نداء إلى الذات أن تتعمق إلى ماوراء الظواهر فى جهاد النفس إلى الحقيقة الإلٰهية التى تنطوى عليها، ومن ثَمَّ يتحتّم على كل حاجّ أن يطلب ما وراء الحج من بواطن..

فى مسمع كل حاجّ رنَّ صوت الحلاج مناشداً كل إنسان أن يجد الله فى أعماق نفسه، بينما كان يسترعى انتباه الحجيج ظواهر الاتحاد الكامل بالقوى الكونية التى كان الحلاج قد اكتسبها من «حال التفريد».. فمكة ترى الحلاج حانياً على العضو الضعيف من جسم المجتمع البشرى يمسح بيد دموع المجُهْد العانى، وبالأخرى يأتى للمعوز بما هو إليه فى حاجة من غذاء أو درهم أو دينار، فى نفس الوقت الذى راح يرفع صوته فى هذه الجموع منادياً بوجوب العودة إلى الاشتراكية الإسلامية التى أقامها «الميم» حتى ينهض صرح مجتمع إسلامى صحيح لا جائع فيه ولا محروم ..

وهكذاً أشعل الحلاج، وهو فى مكّة، نيران الثورة فى أفئدة الحجيج ضد الظلم والظالمين، كما عمل على إذكاء شخصية الإنسان وتنميتها وبعث الانتعاش فيها لتنهض متماسكة بقوتها الفطرية فتتنبه إلى أنها كانت واهمة فى عزلتها عن الكون والكائنات، فما النفوس إلامن الله أجزاء، وهذا يربط الكائنات برباط الإخاء ،ويتم عليهم ضرورة الاعتراف بأن عليهم حقوقًا نحو بعضهم بعضاً، وأن أبرز هذه الحقوق صفة المساواة .. فلا غَرْوَ من ثَمَّ أن يرنَّ اسم الحلاج فى كل ركن من أركان العالم الإسلامى مع أفواج الحجيج العائد من مكّة، بينما كان الحلاج نفسه يقفل من مكة عائداً إلى البصرة..

ولكن ..

الحلاج لم يقم فى البصرة إلا يسيراً، فقد تركها بعد شهر واحد من الإقامة فيها وعلى عجل، لماذا؟

هناك نص ثمين يلقى الضوء على ما جبلت عليه نفسيّة الحلاج، بهذا النصّ يأتى أبو الحسن محمد بن عمر القاضى فيحدثنا قائلاً،

«حملنى خالى معه إلى الحسين بن منصور الحلاج، وهو إذ ذاك فى جامع البصرة يتعبّد .. فأخذ خالى يحادثه، وأنا جالس معهما أسمع مايجرى ـ فقال لخالى، قد عملت على الخروج من البصرة. فقال له خالى، لِمَ؟ قال، قد صيّرنى أهل هذه البلدة حديثًا، فقد ضاق صدرى وأريد أبعد منهم. فقال له، مثل ماذا؟ قال، يرونى أفعل أشياء فلا يسألوننى عنها ولايكشفونها فيعلمون أنها ليست كما وقع لهم ويخرجون فيقولون الحلاج مجاب الدعوة وله مغوثات، وقد تمت على يده ألطاف، ومن أنا حتى يكون لى هذا؟ بحسبك أن رجلاً حمل إلىّ منذ أيام دراهم، وقال لى اصرفها إلى الفقراء، فلم يكن بحضرتى فى الحال أحد، فجعلتها تحت باريه من بوارى الجامع إلى جنب اسطوانة عرفتها وجلست طويلاً فلم يجيئنى أحد، فانصرفت إلى منزلى وبت ليلتى، فلما كان من غد جئت إلى الإسطوانة وجعلت أصلى فاحتفى بى قوم من الفقراء... وشِلْتُ البارية فأعطيتهم تلك الدراهم، فشنعوا علىّ بأنى قالوا إنى إذا ضربت يدى إلى التراب صار فى يدى دراهم..».

لا جدال أن هذه قصة ثمينة تبيّن لنا نفسية الصوفىّ الحق الذى بلغ الذروة فى مرتبة «الولاية» من حيث عدم التظاهر بما يجرى على يديه من

ظواهر «حال التفريد».والحلاج وأن اعتبر ذلك تشنيعًا عليه، فإن هذه الظواهر المسماة «الكرامات»، و«المغوثات»، لم تخْفَ على من شاهدها بنفسه مشاهدة بيِّنة دفعته إلى الشهادة، بأنه لم ير فى الحلاج إلا رجلاً ربانيًا متصلاً بالعالم الحق وما فيه من أسرار..

إن الحلاج كالبحر .. عميق الغور قريب المغترف، ينادى فيلبى. ويستغاث فيغيث .. وإذن، فهو، «المغيث».

إلى تلك الفترة الزمنية من مقامه فى البصرة يعود بتاريخه هذا النعت الذى أطلق على الحلاج نتيجة انعطاف العاطفة منه بالعطف على الجانب المهضوم الحق الطبيعى من الكائنات، وبينما كانت أرجاء البصرة تتجاوب بهذا النعت كان الحلاج يغادرها إلى الأهواز.

وقدم الحلاج، للمرة الثالثة، الأهواز.

وفى الأهواز تفجرت الطاقة الروحية للحلاج عن نظرية أخرى جديدة بنيت على أصول دعوته التى يدين لها بلقبه «حلاج الأسرار»، واستمدت قوامها عن طريق هذا المنهج للاستبطان الصوفى الكلى، وإلى معناها تنبهت الأوساط الأهوازية، عندما رأت الحلاج يتجنب انتقاد التسميات المختلفة بين الفرق الدينية الموحدة، يناشد كل إنسان العود إلى الأساس الأول بالالتفات إلى الحقيقة من كيانه الأصلى كقبس قدسى .. هذا هو الأساس الذى قام عليه صرح،

«نظرية الحلاج فى الدين»

لكى نتبين تمام التبين نظرية الحلاج فى الدين يجب أن نضع فى اعتبارنا أن الحلاج كان فارسيًا، والفرس فكرتهم عن الدين فكرة تختلف عن سائر الشعوب.. فبينما غيرهم يعتبرون الإيمان المتوارث والصلاح المكتسب

أساس الدين، نرى الفرس يعتبرون المعرفة به وثبر أسراره هى الأساس.. وبينما غيرهم يعد الدين قانونًا يعيشون بمقتضاه، نرى الفرس يعدونه مفتاحًا تفتح به أسرار العوالم الغيبية ... ومن هنا نبدأ فى تبين معالم هذه النظرية التى بها الحلاج قد أتى لأن الكل، ومن ثَمَّ كل الأديان، إلى أصل واحد يعود.. فنحن نسمعه يعلى صوته عبر تلك التنقلات الفكرية التى اقتطعها بين الأديان قائلا:

«الأديان كلها لله عز وجل

شغل بكل دين طائفة، لا اختياراً فيهم، بل اختياراً عليهم. فمن لام أحداً ببطلان ماهو عليه فقد حكم بأنه اختار ذلك لنفسه»

الأديان هى ألقاب مختلفة وأسام متغيرة، والمقصود منها لا يتغيّر ولايختلف..

«تفكرت فى الأديان جِداً محققا ... فألفيتها أصلا له شُعَب جما

فلا تطلبن للمرء دينًا فإنه ... يحيد عن الوصل الوثيق وإنما

يطالبه أصل يعبِّر عنده ... جميع المعالى والمعانى فيفهما»

ماهو «الأصل» الذى يطالب الإنسان، وعند هذا الأصل تجتمع جميع المعالى والمعانى وتفهم؟

إن هذا «الأصل» هو ما تفصح عنه تلك الحاسة الفطرية فى النفس، وهذا ما يجعل المعنى الشامل لنظرية الحلاج فى الدين، هو العود بالمرء إلى الدين الفطرى الذى اتخذه «الميم» دينًا، ودعا إليه الناس وشرعه شريعة إلهية نفس القرآن.. فما هذا الدين الفطرى إلا، العود إلى الأساس الأول، مصدر الأفكار العليا ومصدر كل فهم، ويعرفه لنا الحلاج تحت اسم

«الصيهور»

هذا هو الجوهر من نظرية الحلاج فى الدين، وهو جوهر بدأ يشع من خلال تلك الدعوة الاجتماعية التى كان الحلاج قد أطلقها فى مكة، وبها دوى مسمع الحجيج... تلك الدعوة الداعية إلى جمع الجماعة الإسلامية برابطة الإخاء والمساواة، وتنهج منهج «الميم». هى دعوة راحت بالحجيج العائد إلى بلاده ترنُّ فى مسمع العصر عامة، وفى مسمع بغداد على وجه التخصيص، حيث دوى مع صداها فى صدور أفراد من عِلية القوم كانت الأحداث السياسية والأوضاع الاجتماعية قد استفزت منهم المشاعر، ومن هؤلاء كان بعض الأمراء والأشراف الهاشميين وولاة الأمصار والوزراء وفى مقدمة هؤلاء الأخيرين كان «**حمد القنائى**».

وإلى الحلاج بعثت بغداد تدعوه رسمياً بصوت «**حمد القنائى**»، للإقامة فيها ووصل الحلاج، سنة ٢٩٢هـ/٦٠٤م، بغداد.

أتى الحلاج بغداد مصحوباً بجماعة من كبار أهل الأهواز، بفضل ما لقيه من سند رسمى احتمل أهله وابنه المتبنى، الأمير الحسين بن حمدان، واعتزم الإقامة فيها فابتاع داراً... وهنا لنا كلمة وهى أن الحلاج حينما ملك العقار فليس ذلك من المظاهر ضد التصوّف، فالتصوف فى حقيقته لا ينادى بالفقر، وإنما ينادى بأن الإنسان لا يجب أن تتملكه محبة التملك..

إن أهل التصوّف لا يؤثرون عدم التملك لذاته، وإنما يُؤثرونه لما فيه من صرف النفس عن الشواغل الدنيوية التى تبعد المرء عن الله، وهم حين يتوفر لديهم المال ينصون على أنه لا يطلب لذاته، وإنما يطلب لأغراض أهمها الاستعانة على العبادة، لأن الصوفى غير الدرويش..

الصوفى رجل فكر، والمال يقويه، فذلك هو المسكن الذى يقرُّ فيه، ومنه

ينشر تعاليمه، وما إلى غير ذلك من ضروريات العيش، لأن هذه الشئون إذا لم يتيسر كان الفكر مصروفًا إلى تدبيرها فلا يتفرغ للتفكير.. ثم هناك ما يبذله للخير العام. تلك فضائل المال من الوجهة الأخلاقية، ففيه الخلاص من ذلِّ السؤال، وفيه الكرامة والوقار في قلوب الأتباع، وفيه الوصول إلى الصرف على المريدين والإخوان .. ومن هنا نرى أن الصوفيّ إذا امتلك العقار فليس ذلك للمباهاة والافتخار، وإنما إسكان للنفس من القلق، وهذا هو المقصد الذى رمى إليه الحلاج من وراء ابتياعه دارًا فى بغداد ليسكن فيها ويستقرّ..

فى تلك الدار «القائمة» على طرف «الدجلة» سطع الحلاج «قمرًا» فى سماء «التوحيد».. ففى هذا الدار بدأت تعقد الندوات وإليها يتسارع أهل السياسية وأهل الرأى وأهل الفقه يجتذبهم إلى هذا الولى المفكر شخصيته الجامعة يستمدون منها المباعث الحيّة لإيقاظ نفوسهم وقلوبهم إلى المعانى السامية.. ففى ناحية نرى الحلاج يتصدر مجالس الفقه، وإلى دعواه القائلة الاتحاد الصوفى المباشر بالله تهفو الأفئدة من أتباع الإمام الشافعى، ومن أتباع الإمام أحمد بن حنبل.. فأحمد بن عمرو بن سريج، قاضى شهرستان وأستاذ المذهب الشافعى، يومذاك، يرى فى هذه الدعوة إلهامًا صوفيًا.. ومثله ابن عطاء، زعيم الحنابلة عهد ذاك، يشارك الحلاج فى دعوته هذه الروحية القائلة بإمكان الاتحاد الصوفى بالله.. ففى ناحية نرى الحلاج يتصدر مجالس أهل السياسة والرأى، وإلى رأيه القائل بالعود إلى الاشتراكية الإسلامية الأولى التى استنَّها الرسول ترهف المسامع من أهل السياسة والرأى.. فطائفة من الأمراء والأشراف وولاة الأمصار والوزراء ورؤساء بغداد تحف بالحلاج، وإلى جانب استقطابها إياه وليًا ترى فيه قائدًا وتعتبره زعيمًا، ونحن إذا استثنينا ابنه المتبنّى، الأمير الحسين بن حمدان، وجدنا فى مقدمة الأمراء «نصر القشورى»، وفى مقدمة الأشراف الهاشميين كان «أبوبكر الربعى» و«هيكل» و«أحمد بن عباس» و«الزينبى»، كما كان فى

مقدمة ولاة الأمصار «أبو بكر المادرائى»، و«نُجْحْ الطولونى» وبعض السمانيين مثل «أخى صعلوك» و«الحسين المروزوى» و«البلعمى قراتكين»، ومن رؤساء بغداد كان «أبو طاهر الساوى» و«ابن هرون» و«المدائنى»، ومن الوزراء كان «الدولابى» و«نعمان» و«ابن أبى البغل» و«محمد بن عبد الحميد» و«على بن عيسى القنائى»، وعلى وجه التخصيص «حمد القنائى» الذى كان قد أصبح من أتباعه وأمسى حلاجياً ...

عبر هذين المجالين رنَّ صوت الحلاج فى آفاق بغداد داعياً إلى الإصلاح الشامل للجماعة الإسلامية، ونحن نفهم أثر هذا النداء إذا استعرضنا تاريخ بغداد خلال تلك الفترة الزمنية من أواسط العصر العباسى..

كانت بغداد غضون تلك الحقبة من الزمن موطن المفارقات! فقد كانت تربة أنبتت، معًا، قوت القلوب وقوت الحواس.. فبينما فى ناحية كانت تشمخ صروح الفكر الرهين وصوامع التصوف، كانت فى ناحية أخرى القصور تضج بسعير اللهو العنيف تحاكى بذلك قصر الخلافة نفسه الذى كان يتدفق عليه المال الآتى عن طريق تواطئ كبار موظفى «الخراج» مع المولين اليهود، وذلك على حساب المجموعة الكبرى من الناس، والتى يمثلها هذا الشعب الرازح تحت ضغط مظالم ومفاسد هذه القِلّة من عمّال الخراج وكبار موظفيه وعلى رأس هؤلاء إسماعيل بن علِى النوبختى وعلىّ بن الفرات والفضل بن الفرات وحامد بن العباس .. هؤلاء الذين كانوا ينظرون إلى دفع الضرائب لبيت المال على أنه تخفيف من محصولهم من الخراج، وبظلم فادح لا لون من الرحمة فيه يجبون الضرائب، كيما ينفقون قسمًا كبيرًا منها فى حفلات يحدثنا تاريخ ذلك العصر عنها بأنها كانت إلى الوقار فى عوز والى الفضيلة فى افتقار..

لا غرو، من ثَمَّ، أن تكون لدعوة الحلاج أثرها الخطير فى بغداد، فهى دعوة أحيت فى قلب بغداد الرغبة فى الإصلاح الخلقى، ونبهت الجانب

المسلوب الحق إلى حقه هذا المسلوب .. فلا عجب، إذن، أن نرى عين كبار موظفى الخراج تتبع الحلاج، وترى فى تعاليمه خطراً يهدد بنيانها بالزوال ويتوعد طغيانها بالانهيار!

وهكذا تكونت من حول الحلاج فى بغداد جبهتان متقابلتان إحداهما جمهور مثقف جمع بين أصحاب المذاهب المختلفة من شيعيين وسنيين وفى مقدمتهم الشافعية والحنابلة، ومن مسيحيين دخلوا الإسلام وتخرجوا فى المدارس النسطورية بدير قنا وتقلدوا منصب الوزارة وفى مقدمتهم «قناية بن وهب الجراح»، هؤلاء الذين استمروا حتى النهاية من المؤمنين بالحلاج ومن أصدقائه الخُلّص وأنصاره. وأما الجبهة الأخرى فقد تزعمها كبار موظفى الخراج، بينما أخذ إسماعيل بن على النوبختى على عاتقه إثارة شغب الدهماء ضد الحلاج بأن ابتاع من ذوى النفوس الصغيرة ضمائرهم فجعلهم يرددون همسة فى آذانهم صياحاً يتبع الحلاج، إلى حيثما سار ساخرا من روحانيته ومواعظه متهماً أياه بالشعوذة والاحتيال بالمعجزات الزائفة، وإلى هذه الطائفة من الطلقاء انضم النهر جورى، ولم يرع حق صحبة هذا الولى الذى كان تلألؤه فى آفاق المكشافات قد آثار فى نفسه الحسد، بل فى غير تحفظ أطلق لسانه يتهمه بأن نثره المال على ذوى الحاجة هو قيام بأعمال سحرية والاتصال بالجن...

وضاقت نفس الحلاج أمام هذه التراهات، فبعث فيه هذا الضيق الحنين إلى عالم تهب فيه النسائم التجردية الصافية ويعبق فاغماً أرج الروحيات لتهزه الأشواق إلى تلك الأصقاع البعيدة الضاربة فى قلب آسيا تتوق النفس منه إلى السفر والارتحال، لنراه يشيح، عن بغداد ويستأنف ترحاله وأسفاره متجهاً بوجهه وجهة الهند..

وقدم الحلاج للمرة الثانية، سنة ٢٩٣هـ/٩٠٥م، الهند.

آثر الحلاج اتخاذ البحر طريقاً فأبحر حتى «ديبول».. ثم مصعداً صعد

فى نهـر «السند» ودخل السند [1] مستهدفًا جنوبى «البنجاب» فيها، وميممًا «ملتان»، تلك المدينة النابغة بخلجات الروح حيث كانت تعتبـر أحد المراكز المهمة للدين البوذى، وتمثال «بوذا» القائم على أرضها حتى اليوم كان عهد ذاك كعبة للحجيج البوذى.. ولا ثمة شك أن عينى الحلاج قد ارتفعتا تتأملان عظمة التمثال الشامخ إلى علو أربعين ذراعًا، بينما كان يدوى فى مسمعه رجع الصدى من صوت «البوذا» القائل:

«شىء واحد أعلم:

الألم .... والخلاص من الألم».

ثم من «ملْتان» صعد الحلاج ميممًا شمالى البنجاب الشرقية حيث تقوم تلك المدينة المتاخمة لبلاد «التبت» وبواديها الخصب المديد تمتد حتى شمال غربى الهمالايا، وحيث لفترة زمنية أخرى أقام الحلاج فى «كشمير»..

ثمّ من كشمير مضى الحلاج فى طريقه صاعدًا ناحية الشمال الشرقى فبلغ «تركستان» الصينية واختار من مدنها تلك المدينة التى كانت لم تزل حتى ذلك العهد مدينة تدين بالبوذية، وليقيم لردح آخر من الزمن فى «طرفان» (ماسين)..

إذا تساءلنا قائلين، ما الذى دفع الحلاج إلى القيام بهذه الرحلة التى جاءت أبعد من الأولى؟ فالجواب يأتينا منه قائلاً:

«من أراد أن يصل إلى المقصود، فلينبذ الدنيا وراء ظهره»..

عليـــك يا نفس بالتـــســـلّى العـــز فى الزهد والتـــخلّى
عليك بالطـلعـة التى مـشكـــاتهـــا الكشــف والتـــجـلّى
قد قام بعضى ببعض بعضى وهـام كلـــّـــى بكـل كلّـى».

(١) كان يطلق اسم «السند» يومذاك على البلاد الواقعة بين الهند ومكران وسجستان، كما كانت عاصمتها تسمى «المنصورة» منذ أن غزاها «محمد بن القاسم» سنة ٧١٠م».

إذن فالشوق القريب إلى الله هو الذى دفع الحلاج إلى القيام بهذه الرحلة، ولكن هذا الشوق اللافح هو نفسه الذى دفعه إلى التفكير فى الإنسانية كلها، وجعله يتجه من جديد إلى إرهاف السمع إلى ما يجرى فى دنيا الناس من أحداث، كان أهمها امتداد موجة تلك الحركات «الإصلاحية» الشاملة للحياة الاجتماعية والقائلة بالتساوى بين طبقات الناس على أساس من تعليمها الذى أخذت مصادره من القرآن وأسسته على المقاييس الفلسفية اليونانية وجعلته رمزيًا منظمًا مناسبًا لكل الأديان ولجميع أجناس البشر.. فإلى أكثر مناطق العالم الإسلامى كانت هذه الموجة تمتد وتنتشر تحت قيادة السلالة الإسماعيلية وزعامة «**الحسن بن بهرام**» الذى كان قد استولى على «هجر» و«الإحساء» و«القطيف» وسائر بلاد البحرين ويبدأ الزحف صوب مكة...

وانعكست أحداث العصر فى مرآة فِكْر الحلاج لتحوّل منه الوجه ناحية مكّة..

وقدم الحلاج للمرة الثالثة، سنة ٢٩٤هـ/ ٩٠٦م، مكة.

كانت مكّة فى غضون هذه الفترة الزمنية هدفًا لهذا المد القرمطى المستهدف من وراء ذلك اقتلاع «الحجر الأسود» لغاية انحصرت لديه فى تجريد الكعبة من معناها الحسىّ، وهذا ما أدركته الشيعة يومذاك.. وإذا كان الحلاج قد أقبل إلى مكة فى غضون هذه الفترة، فإنما هو قد أقبل إليها فى موسم الحج من كل عام وليقف بين الحجيج مؤديًا، للمرة الثالثة والأخيرة؛ شعيرة الحج..

ولكن !

الحلاج إذ يقف بـ «عرفة» ويصيح صيحة الجميع «لبيك» فليس إلا ليفهم هذه التلبية على نحو اختلف اختلافًا بينًا عن ذى قبل، ولا سيما عن حجته الأولى التى جاءت منذ قرابة عشر سنوات.. فهم الحلاج الآن فى هذه التلبية مفهومها الصحيح، ومعناها الباطن الذى تشتمل عليه وهو التضحية بالنفس فى سبيل إهدائها لله، وإذا كان المعروف أن جوهر الحج هو الوقوف بعَرَفَةَ ثم التضحية بالأضاحى، فإن الحلاج لا يقف بـ «عرفة» ويصيح «لبيك»! إلا ليهدى دمه لله؛

«تُهْدَى الأضــــــاحىّ وأهدى مهجتى ودمى» [1].

إلى الله، الحق وحده، أهدى الحلاج المهجة منه، والدم. فكان هذا إيذانًا باتجاهه إلى الجهاد فى سبيل «الحق»، وببداية فترة تعد من أخطر الفترات فى تاريخ حياة الحلاج، ذلك أن فى هذه المرحلة، مرحلة حجته هذه الثالثة والأخيرة، كانت قد تطورت الحياة الروحية عند الحلاج إلى الذروة من التجريد والتسامى عن كل ما هو حسىّ، وواكب هذا استغراقه الكامل فى الله حتى وصل إلى حال الفناء عن الوجود الخارجى، وذلك بالفناء فى الوجود الباطن، وجود الحق الذى شع فى صدره جاء أمره الكريم ناهيًا عن عبادة هذا «البيت» وآمرًا بعبادة [2] **رب هذا البيت**، ليستخلص من هذه الآية المعنى الباطن الذى تشتمل عليه .. فإذا كان «رب هذا البيت» هو المقصود بالعبادة، وإينما تولوا فثمة وجه الله فمن ثَمَّ :

«إن شوقنا إلى الله يجب أن يمحو، عقليًا، فى نفوسنا صورة الكعبة كيما نجد من أقامها ..».

وأن نحطّم معبد بدننا كيما نبلغ (من) جاء إليه ليتحدث إلى بنى الإنسان [3].

---

(١) «ديوان الحلاج» رقم «٥١».
(٢) راجع «سورة قريش»
(٣) حياة الحلاج «ماسينيون».

لا جدال أن صوت رابعة العدوية القائل «لا أريد الكعبة وإنما رب الكعبة» كان يدوّى فى مسمع الحلاج ليكون العامل الجوهرى الذى أزال كل معنى لصورة العوام للكعبة فى نفسه، فهب يرفع الظاهر عن معنى الحج ويجرد الكعبة من معناها الحسىّ عملاً بالقاعدة الخامسة من قواعد الإسلام التى تجعل الحج أمراً اختيارياً ولمن استطاع إليه سبيلاً.

لا ثمة شك أننا إذا استعملنا لغة التقوى بمعناها السنّى الحرفىّ لقلنا إنه الكفر.. بيد أن الحلاج يرى فى هذا سمواً بالإيمان، ما دام هو فى سبيل تجرد الجوهر من كل ما يدل على المعنى الحسى، وهو بذلك لم يجئ إلا بنفس ما جاءت به رابعة من قبل من نفى «الحلول المعين» والقول بـ «الحلول المطلق»..

إذن فليرفع الحلاج صوته ملقيا إلى العالم بدعوته لا يحتجزه عن الجهر بها تقاليد وأوضاع وحروف ما دام الحرف رمزاً والمقصود هو المعنى، وإن كان إلى تلقين هذه التعاليم لسائر البشر كافة لابدَّ من التضحية ..

لا جدال أن الحياة تتخذ أمام من غدا مثالَ الإيثار وإنكار الذات معنى أوسع وأعمق، وفى هذه الحالة يصبح تحمل الصعاب شيئًا مستعذبًا فى سبيل الوصول إلى الهدف، وعلى هذا مثلاً الشهداء فى التاريخ.. والحلاج الذى كان قد ألقى تلك الجملة التى صيغت شعراً من «البسيط» وبها أهدى دمه لله، إنما هى جملة اشتملت على كل معانى المحبة التى تشمل الناس أجمعين،فلم يعد يعنيه خلاصه بقدر ما غدا يعنيه خلاص الآخرين، وإذا كان الإسلام يقول إن كلكم من آدم، فليس إلا ليربط بذلك بين البشر برابطة إخوة عالمية تحكمها المحبة ويتحكم فيها الضمير... فلماذا لو ضحى المرء بنفسه

من أجل تحقيق هذا المستقبل وصرح برغبته فى أن يموت من أجل الجميع؟

لقد مر العام تلو العام والحلاج فى مكة يلقى إلى العالم بهذه التعاليم منبهًا الإنسان إلى أنه فى حقيقته أكبر بكثير جداً مما يحسب نفسه، وأن ذاته الحقيقية تقع فيما بعد حدود شخصيته، وهذه حقيقة لن يدركها الإنسان تمامًا إلا حين يتجه نحو اللانهائى، فإن فكرة الخير ليست فى إحساساته المباشرة، وإنما فى وعيه حين يعى ما يجب أن يكون وما لا يجب أن يكون .. والحلاج الذى كان قد امتلأت جوانحه بالسعادة المتفجرة من هذا الإحساس بالقيم الخيرية ومن الحب الغير محدود فليس إلا ليطرق مفكرًا فى ما آل إليه العالم الإسلامى بعد الرسول، وافتقاره إلى حاكم يكون بحق خليفة ذلك «الإنسان الكامل».. فإلى مكة من بغداد قد ترامت الأخبار بأن على عرش الخلافة قد تربع صبى مراهق لقب بالـ «مقتدر» ولا يحمل من لقبه إلا عكس الصفات، وهذا أمر يعلن بأن البلاد قد أصبحت فى افتقار كامل إلى الإصلاح الشامل!

إن العهد الذى قطعه الحلاج على نفسه لله يحتم عليه الارتحال إلى بغداد.

وعاد الحلاج، سنة ٢٩٦هـ/٩٠٨م، إلى بغداد.

وجد الحلاج فى بغداد لونا جديداً من الحكم هو أشد مما سبق قسوة واقتتامًا، وإذا كان الزمن قد شاهد خلال السنتين اللتين أمضاهما الحلاج فى مكة نهاية عهد «المكتفى» وبداية عهد «جعفر بن المعتضد»، ٢٩٥هـ، فليس إلا ليشهد بأن هذا الذى لقب بـ «المقتدر» لا يتوافر فيه شروط الخلافة عن

«الميم»... فيه تستبد الغرائز وتتحكم فيه للجسد نزعات وميول ... انغمر فى اللهو وترك أمور الدولة لغيره وعلى رأسهم مؤنس الخادم ومؤنس الحارس ومؤنس التركى، بينما تحف به صحبة من الطلقاء ذوى النفوس الصادقة عن قوت القلوب إلى قوات الحواس وتلعب به حاشية من كبار موظفى «الخراج» تواطأت مع المموّلين اليهود على طرح المال بين يديه يزيديونه به لهواً ويرهقون الناس جوعاً وإملاقاً .. [1].

وهنا امتدت يد الزمن فسجلت ،

انحسار أواسط العصر العباسي عن الحلاج

كمفكر سياسي وثائر اجتماعي ومصلح أخلاقى!

فى قلوب أصدقائه القدامى من أهل الرأى والسياسة والفقه قدح الحلاج شرارة الثورة على الطغيان والظلم، وبدأت يده تعقد خيوط الثورة الإصلاحية على الحكم الفاسد، ومفاسد أهل الخراج، عندما ارتفع صوته فى مجالس صحبته منادياً بالإصلاح الأخلاقى الشامل للجماعة الإسلامية فى شخص رئيسها وأشخاص أفرادها على السواء، وإقامة حكومة عادلة تطبق شرائع الإسلام وتحكم بالعدل بين الناس.. وبفضل حميته أحيا الحلاج الرغبة فى هذا الإصلاح الشامل، وتمكن من إقناع من كان من صحبته من الساسة والعلماء...

وهكذا تكوّنت هذه الحركة الإصلاحية الشاملة للنواحى الاجتماعية

---

(١) راجع «اليعقوبى» و«ابن بطوطة».

وتجد قصة البذخ المادى فى قصور المقتدر من أفواه وفد قسطنطين السابع عندما زاره فى سنة ٩١٧م وحديث ذلك فى أكثر كتب التاريخ التى تناولت أواسط العصر العباسي. كما تجد قصة البؤس الاجتماعى الذى استشرى فى ذلك العصر.

والأخلاقية والسياسية تحت رئاسة الحلاج، وصافحت أيدى الثائرين للعدل يده تعاهده على القيام بهذا الإصلاح عن طريق العمل فى إصلاح الادارة الإدارية، وإقامة حكومة إسلامية حقًا تتخذ قوامها من قيام خلافة شاعرة بمسؤلية وظيفتها أمام الله.

على صفحات التاريخ السياسى لأواسط العصر العباسى تنتشر بأحداثها قصة هذه الثورة التى كان الحلاج، هذا العقل الصوال، مدبرها وقلبها النابض كما كان ابنه المتبنّى الأمير الحسين بن حمدان نواتها وأما أعضاؤها، الذين تألفوا من فضلاء الساسة والفقه وبعض الوزراء من حلفاء علىّ بن عيسى، فأشدهم التماعًا فى أفق التاريخ كان «**حمد القنائى**».

وبدأ العمل ....

وبدأت المعاول تهدم بناء تصدع لتبنى بناء جديداً، بينما كان الأمل يعقد على الحلاج فى أن يكون هو الرئيس كما من حوله تضافر الداعون إلى الإصلاح يرون أنه هو نفسه ذلك الرئيس الملهم المحجوب،

ولكن!

الحلاج لم ينفث فى الجسم الإسلامى روح الإصلاح كيما يكون هو الرئيس، فما لهذا الأمر يريد الإطاحة بعرش المقتدر وهدم طغيان كبار موظفى «الخراج» والضرب على أيدى العابثين بأمور الدنيا معًا والدين.. إذن، فليوجه أفكار الثائرين إلى «عبدالله بن المعتز» [1] وليؤثر هو الارتحال بعيداً عن بغداد مستصحبًا ابنه المتبنّى، الحسين بن حمدان معه إلى بلده الأصلى ومسقط رأسه، «تستر» فحسب، أنه قد أطلق الزناد وأشعل لهب

(١) راجع ترجمته فى «الفهرست» وفى «ابن خلكان».

الثورة على الفساد وتفجرت دعوة الإصلاح.

خلع المقتدر وولى عبدالله بن المعتز، ١٧ ديسمبر سنة ٢٩٦هـ/٩٠٨م ولقب بـ «المرتضى».. لقب الإمام الأول فى الثبت الشيعى الإسماعيلى..

ولكن!

المال اليهودى الجارى بحراً فى أيدى كبار موظفى «الخراج»، راح ينفث سحره فى قلوب الجماهير، ويطلق من حناجرهم ذلك الهدير الذى اندلع سعيراً مسعوراً هائجاً محموماً يصيح مطالباً بعودة «المقتدر»، لينتهى مطلع يوم عن مصرع المرتضى وإعادة الخلافة إلى المقتدر..

والآن ؟

الآن وقد أخفقت الثورة الحلاجية وأعيدت الخلافة إلى غلام كان لم يزل مراهقًا تتحكم فى أمره طائفة من كبار موظفى الخراج وتوجهه أى وجهة له شاءت، توقع الحلاج قرب مصادرة حريته من جانب أعدائه، فترك «تستر» إلى الأهواز التى بسطت ذراعيها إليه تحتضنه وترخى عليه، فى بلده «سوس». ستر الاختفاء ،بينما كان الحلاج نفسه يرخى منه الجناح على ابنه المتبنى وفى مسمعيه يودع همسه جريح؛

«أبلغ أحبائى بأنى ركبت البحر وانكسرت السفينة» [1].

وحقًا لقد علت الأمواج وتدافعت محدقة من كل صوب بربان هذه السفينة، وساعدت على ذلك هبوب الأعاصير من حول العرش العباسى لوافح تغيرت من جرائها خريطة العالم الإسلامى عن ذى قبل باشتداد سلطان المستقلين عن الدولة العباسية.. ففى أفريقيا قامت الدولة العلوية،

---

(١) «طوالع الشموس» حميد الدين الناكورى (مخطوط مكتبة الحكومة بلكنة فارسية ١١٨٣ ورقة ٢١١).

سلطان «الأدارسة» من المغرب الأقصى، و«الأغالبة» من أفريقيا، ومنذ تلك السنة، ٢٩٦هـ، والأدلة تدل على أن هذا الفرع من أبناء فاطم يتجه ناحية مصر. وفى الأندلس توطدت أسس الدولة الأموية وتسمى عبدالناصر بأمير المؤمنين. وفى خراسان ظفرت الشيعة بملك من آل سامان. وفى بلاد البحرين عظم أمر القرامطة، وكان عاملاً قوياً على إسقاط مهابة عرش المقتدر. وفى الموصل بدأت تتكون دولة شيعية أخرى هى دولة آل حمدان. ولما كان بن مؤسس دولة آل حمدان هو نفسه الحسين بن حمدان، الابن المتبنّى للحلاج، فمن هنا نفهم لماذا بث عصابة المقتدر عيونها تجول فى كل متجه بحثًا عن الحلاج والحسين بن حمدان..

هنا تجابهنا مؤامرة هى مهزلة من مهازل التاريخ! ولما كان من أشر بدع العصر، بل وأى عصر، أن للقضاء على أى مفكر هى رميه بالإلحاد، فقد تكاتف رجال المقتدر على قذف الحلاج بهذا السلاح، واختطوا لذلك خطة كانت بدورها حبكة تنصلوا فيها من المسئولية، وألقوها على عاتق مَنْ كان يدور فى فلكهم من الفقهاء.. وفى «محمد ابن داود» صاحب مذهب الظاهرية، وهو المذهب القائل بالنص الحرفى من القرآن ونفى القياس العقلى والاستبطان الصوفى، وجد رجال المقتدر وسيلة إلى ما تستهدفه من غاية، إذ ليس إلا نتيجة لذلك الإيعاز الذى أوعزت به تلك الطائفة لأرواء غليلها، اضطلع هذا الفقيه السنى الظاهرى المبدأ برشق هذا الولى الأكبر الثائر على مفاسد الحكم بسهم الإلحاد!

وصدرت، سنة ٢٩٧هـ/٩٠٩م، فتوى «محمد بن داود» بتكفير الحلاج

كُفر الحلاج لقوله بالاتحاد الصوفى بالله..

لا جدال أن صاحب مذهب الظاهرية قد أغفل حكم المنطق، وهو بفتواه الجاحفة هذه ينطق، وإلا فكيف يتفق والمنطق وصف القول بالفناء فى الله بأنه الإلحاد؟

إن مفهوم الكفر هو إنكار وجود الله... وهذا ما يجعل فتوى ابن داود وصمةً وَصَمَ بها نفسه أمام هوىً هَوَىَ به إلى الطمع فى منصب أكبر من منصبه كقاضٍ فى محكمة كبير القضاة الشرعيين ببغداد، مقابل إهداره دم الحلاج للحاكمين، إذ ليس إلا على أساس من هذه الفتوى التى أحلت دم الحلاج للسفك؛ والكافر حلال الدم، ارتفع صوت منادة المقتدر فحيحًا من خلال حنجرة ابن الفرات [1] يصدر أمرًا رسميًا إلى كل رقعة يترامى عليها ظلال العرش العباسى بالقبض على الحلاج!

بالقبض على الحلاج دوّى فى أرجاء الإمبراطورية العباسية النداء من كل جانب ولا جواب عنه يأتى إلا هدير الأيام وهى تجرى فى موكب الزمن لتتجمع، بانفراطها، إلى سنوات ثلاث..

لثلاث سنوات من الزمن جالت شرطة المقتدر بحثًا عن ضالتها فلم تجد إلا التضليل، لكن طمعًا فى جزاء سخى أشارت يد آثمة إلى مكان الحلاج فى تلك المدينة الحنبلية الساكنة فى أحضان الأهواز ... وهوجم مأمن الحلاج تهجمًا تأدى عنه مصرع الحسين بن حمدان، وإلقاء القبضة الناقمة على الحلاج!

وجىء بالحلاج، سنة ٩١٣/٣٠١، إلى بغداد.

والآن؟

والآن وقد تم القبض على الحلاج وجىء به إلى بغداد وأودع السجن العام، فقد آن الآن لكى يستأنف محمد بن داود حملته، ويستغل منصبه كقاض شرعى فيرفع أمر الحلاج إلى المحكمة الشرعية طالبًا الحكم عليه بالأعدام!

---

(١) هو أبو الحسن على بن الفرات (٨٨٥/٩٢٤) قبض على زمام الحراج. توزر للمقتدر ثلاث مرات وأخيرًا، بعد مصرع الحلاج، عزل وسجن وقتل لطمعه بالمال واستبداده وظلمه .

وعقدت المحكمة ..

من ثنايا صفحات التاريخ مازال يأتينا رنين ذلك الجدل الذى اهتز له الوجدان الإسلامى زهاء تسع سنوات فى مستهل القرن العاشر الميلادى وفجّر الرابع الهجرى، يوم وقف الحلاج فى ساحة محكمة يتجه فيها ابن داود نحوه باتهام كخنجر مسموم النصل تنبه لحقيقة دوافعه السياسية كبير قضاة الشرع، وليدفع به هذا التنبه إلى الالتفات إلى أبرز أعضاء هيئة المحكمة، أحمد بن عمرو بن سريج، يستطلعه الرأى فى شأن الحلاج..

«يا ابن سريج، ماذا تقول فى الحلاج»؟

والتفت الأبصار عند أستاذ الفقه الشافعى، بينما أرهفت المسامع إلى صوته وهو يدلى بشهادته الصريحة قائلاً:

«أما أنا فأراه حافظًا للقرآن عالمًا به، ماهرًا فى الفقه، عالمًا بالحديث، والأخبار والسنن، صائمًا الدهر، قائمًا الليل!... يبكى ويتكلم بكلام لا أفهمه فلا أحكم بكفره».

واحتبس صوت ابن داود أمام صوت ابن سريج وهو يسترسل قائلاً إن كلام الحلاج إلهام صوفى ..

«إن مثل هذا الإلهام الصوفى لا يدخل فى اختصاص المحاكم الشرعية، ولا فى اختصاص القضاة لأنهم يعوزهم تمييز النفوس!»

وهكذا اصطدم صوت ابن داود صاحب مذهب الظاهرية بمعارضة أستاذ الفقه الشافعى الذى انحنى يكتب فتواه بتبرئة الحلاج من تهمة الكفر..

وألغت فتوى بن سريج فتوى بن داود!

يقينًا لقد تميزت الفتوى الشافعية بنزاهة كان لها صداها السريع فى النفوس، بل وكانت من القوة بحيث تأدى عنها زحزحة بن الفرات عن منصب الوزارة، فما كان سقوط وزارة بن الفرات إلاّ كردّ فعل لفتوى بن سريج، وما كانت فتوى بن سريج، بالتالى، إلا مدعاة لقيام وزارة حلاجية المبدأ والروح يرأسها بن عيسى القنائى، بينما كان من أبرز أعضائها ابن عمه حمد القنائى. ولما كان الأول للحلاج صديقًا، وكان الآخر للحلاج تلميذًا وصفيًا، بل وكان حلاجيًا صريحًا، فقد شجب القضية ومنع كبير القضاة فى المحكمة الشرعية من متابعة النظر فيها آخذًا بالفتوى الشافعية التى أصدرها ابن سريج ..

وفتحت الوزارة القنائية باب السجن على مصراعيه ليخرج الحلاج..

ولكن!

هنا ينبثق تيار عدائى جديد لم يكن قد اتخذ موقفًا عدائيًا حتى ذلك الحين ضد الحلاج، مصدره مدير الشرطة «مؤنس الفحل»..

إلى حزازات شخصية عارمة بين مؤنس الفحل وبين حمد القنائى تعود بأسباب انبثاقه هذا التيار العدائى الذى اتجه هادرًا نحو الحلاج.. فلقد وجد مؤنس فى وجود وزارة حمد القنائى حدًا له من كل اغتصاب لـ «الهبات اللطيفة»، وهى المصاريف السرية التى كان يوغل فى اعتراضها، وليس إلا كيداً للوزير القنائى، تدخل مدير الشرطة فى الأمر، ولما كان نفسه العدو الألد للدعوة القرمطية، فقد اتخذ من ذلك حجة وانبرى يحتج على الوزير بدعوة أن كيف يمكن إطلاق سراح «داعى القرامطة»؟

وسرعان ما سرى صوت مدير الشرطة يستشرى أرجاء بغداد لتتناقله عن الشفاه الشفاه مرددة كيف يمكن إطلاق سراح «داعى القرامطة»

والقرامطة فى ثورة عارمة على الأبواب؟

إننا إذا استعرضنا التاريخ السياسى لأواسط العصر العباسى أدركنا مدى خطورة هذا الفحيح الذى أرسله مدير الشرطة من حول الحلاج، فقد كان يكفى أن تحف بالمرء شبهة انتمائه إلى هذه الحركة التبشيرية الاجتماعية التى اجتمع فيها القول بالإخوة البشرية، وبنسبية الأديان حتى يكون عرضة للاغتيال .. ومن ثم فإذا كان مدير الشرطة قد أصدر أمره باحتجاز الحلاج فليس إلا ليسرع وزير الدولة ويصدر أمره بنقل الحلاج من السجن العام إلى سجن خاص ...

فى الواقع أن ذلك السجن الخاص لم يكن سجنًا بالمعنى المفهوم من السجن، فما كان هذا السجن إلا بمثابة تحديد إقامة ولم يكن مكانه، وبالتالى، إلا دار حلاجى صميم هو «نصر القشورى» صديق الحلاج وتلميذه وكبير رجال القصر!

فى دار كبير أمناء القصر حيث لا تستطيع العاصفة المدوية فى الخارج احتراق حرم هذه الدار تناول الحلاج القلم ونشر أمامه القراطيس وانحنى ليستهل كتابة مؤلفاته الأخيرة، مسجلاً بذلك تجاربه الروحية وخلاصة نظرياته ليودعها وديعة فى صدر الأجيال تحت اسم «**الطواسين**» فى نفس الوقت الذى أخذ سلطانه الروحى يسطع فى قصر الخلافة ويتألق، فإنه لما كان نصر القشورى محل ثقة والدة الخليفة فقد كان ذلك من الأسباب لعدة لقاءات تمت بين هذه السيدة الرومية الأصل وبين الحلاج، وليكون من أثر ذلك اعتراف هذه السيدة، السيدة «شغب»، بالسلطان الروحى للحلاج، واعتناقها مذهبه مذهبًا، وبذلك توطدت مهابة الحلاج فى دار الخلافة حيث أصبح موضع إجلال خاص من والدة الخليفة الحلاجية المذهب...

ولكن!

كان لاعتناق والدة الخليفة مذهب الحلاج رد فعله السريع فى صدور أعداء الحلاج، ولا سيما «علىٍّ بن الفرات».. فهذا الإجلال الذى حف بالحلاج فى دار الخلافة قد حفه بمنعة لن تسلب عنه إلا عن طريق خلق عدو للحلاج فى نفس داخل هذه الدار..

وجالت عينا ابن الفرات بحثًا عن صنيعة يمكنه الاعتماد عليه واستقرتا على مفلح.

كان «مفلح» رئيس خصيان حرم الخليفة، فهو من ثَمَّ موصول الصلة بالخليفة، كما كان له على هذا الخليفة المحكوم بحكم الهوى كامل السلطان، ونحن إذا استعرضنا عادات ذلك العصر وتقاليده تبيّنا مدى خطورة هذه الوظيفة من حيث صلة صاحبها بالخليفة نفسه، ولا سيما إذا كان هذا الخليفة قد تفرغ لمرضاه هواه. ومن هنا أصبح الأمر أمام مفلح، هذا الصنيعة المأجور، ميسور السبيل فهو لا يتجه إلى «المقتدر» ساخرًا من روحانية الحلاج إلا ليذكره بما كان للحلاج معه من شأن فى الماضى القريب يوم آزر القنائيون الحلاج والمقتدر لم يوآزر على بن الفرات!

وأصاب السهم الهدف!

واستدعى بن الفرات ليؤلف وزارته الثانية بسنة ٣٠٣هـ.. ولكنه لم يجسر على فتح باب قضية الحلاج من جديد خوفًا من والدة الخليفة بينما أخذ يجول فى أمر الخراج «حسبما أملاه عليه هواه حتى اجتاح البلاد تدهور اقتصادى أدى إلى أزمة مالية طاحنة لتكون هى نفسها السبب الذى أدى إلى زحزحته عن منصب الوزارة ..

واستدعى بن عيسى القنائى، ليوقف وزارته الثانية، سنة ٣٠٦هـ/٩١٩م ولكن لما كانت الأزمة المالية قد شملت مرافق البلاد كافة فقد أدى الأمر إلى

تشكيل وزارة ائتلافية دخل فيها وزير جديد هو «حامد بن العباس».

حقًا إنه لمن عجيب المفارقات أن تجد ابن العباس وزيراً في وزارة قنائية يرأسها وزير قنائي! ولا جدال أن هذا يدلنا على مدى الفوضى التي خلقتها وزارة ابن الفرات، وبالتالي على تخبط المقتدر أمام هذا التدهور الاقتصادي العارم فهو في الوقت الذي تنبه فيه إلى حزم الوزير القديم ابن عيسى القنائي فيستدعيه ليعهد إليه إصلاح هذا البناء المتصدع من كل جانب نراه يوزر حامد بن العباس، وهما نقيضان ولا يمكن بحال أن يصلهما حبل الوفاق.. فابن عيسى قد اتسم بالفضل وتحلّى بالزهد. وأما من كان ابن العباس؟ فسؤال يأتينا الجواب عنه من نفس تاريخ ذلك العصر الذي يصفه قائلاً بأنه كان شرطيًا عربيداً بدأ حياته كبائع رمان ثم سقاء ثم محصل خراج ثم تولى إدارة الخراج والضياع، وكان وهو يجبي الضرائب قاسيًا لايزعه من الأخلاق وازع، لأنه كان بمعزل عنها لا هدف له إلا جبي الضرائب بحيل بارعة كيما يكنز بعض المال وينفق البعض الآخر في حفلات هي إلى التهذيب في افتقار وحاجة .. ورجل صفته تجعله يسخر من الروحيات ويبطش، كلما واتته الفرصة، بأهل التصوّف فما تاريخه عندما كان عاملاً لمدينة «واسط» وهو المنصب الذي وصل إليه قبل توليه الوازة إلى البطش بالصوفية والإمامية والقرمطة.

ومن ثَمَّ فإذا كان «حامد بن العبّاس» قد دخل في وزارة يرأسها صديق الحلاج، فإنما هو نفسه، حامد، لم يزل العدو والألد للحلاج والخصم المناوئ لصديق الحلاج.. وبدلاً من أن تتسم هذه الوزارة الائتلافية» بالائتلاف طبعها التنافر بأصرخ الألوان.

وتمرُّ الأيام ويظل الحلاج رهين تلك الدار التي حددت فيها إقامته،

ساكنًا يرقب مجريات الأحداث من حوله، والأيام تجرى عبر الزمن وتتجمع إلى بضعة أسابيع جاءت بتيار عدائي ضد نصر القشورى وضد سياسة ابن عيسى القنائى التى تقضى بتخفيف أعباء الضرائب، مصدره «مؤنس» كبير القود الذى كان قد عاد، وقتذاك، إلى بغداد أن أنقذ دولة العباسيين فى مصر من الفاطميين فى المغرب، وكان عليه الآن أن يحميها فى إيران ضد تهديد الديلميين فى الشرق الذين كانوا قد قسموا الإقطاعيات ودخلوا «الرى» بفضل تمهيد الوالى» «أخ صعلوك»..

كان «أخ صعلوك» أميرًا على «الرى» وكان نفسه أميرًا سامانيًا[1]، ولما كان سلطان سامان قد استهل اتجاهه نحو أوجه فى هذا العهد، عهد ناصر بن أحمد ٩١٣ ـ ٩٤٣م، فقد رأى مؤنس فى ذلك مدعاة لعزل «أخ صعلوك» وتعيين آخر وقع عليه اختياره، وهو يوسف بن أبى الساج[2]، مكانه أميرًا على «الرى»..

وعرض مؤنس لحامد ضرورة القضاء على «أخ صعلوك»، ليطرق هذا الوزير مفكرًا فى كيف يتسنى له عزل هذا الأمير السامانى من ولاية الرىّ ودون هذا الأمر يعترض أكثر من حائل، فهناك «البلعمى» وهنا ابن عيسى القنائى ونصر القشورى وفى حماية هذين الأخيرين كان «أخ صعلوك» دائمًا، وهذا مما يجعل إمكان استصدار أمر من الخليفة بذلك من المستحيل ما لم يجاف البلعمى ويتخلّ عن ثقته بنصر وبابن عيسى معًا..

تمت مجانبة «البلعمى» ولم يبق إلا رسم خطة محكمة لكى يتخلى الخليفة عن ثقته بكبير أمنائه وبرئيس وزرائه..

---

(١) بنو سامان، ملوك إيران. جدهم الأعلى «[illegible]مانخودات»، نشأ فى [illegible] من «بلخ» (إيران)، وفى عهد هارون الرشيد اتسم عهدهم بازدهار الآداب بفضل الشاعرين «رودكى» و«فردوسى».

(٢) هو الوزير السامانى أبو الفضل محمد بن عبيد الله. أحسن إلى العلماء والشعراء وكان صديقًا للحلاج ونصيرًا، وكانت له مع الحلاج مكاتبات ومراسلات. توفى سنة ٩٤٠م.

ولكن كيف يتأتى لهم هذا؟

سؤال، أتى الجواب عنه من «الشلمغانى» .. ذاك الذى كان لحامد بن العباس صهراً، وإلى بغداد كان قد أتى بصحبته من «واسط» ليعرِّفه تاريخ ذلك العصر، بأنه كان رجل دسائس ومؤامرات .. من هذا الذى يذكره التاريخ العباسى، بأنه كان قاسياً عنيفاً تناولت يدا حامد بن العباس شباك الإيقاع! وهل هناك من شباك أكثر إحكامًا للإيقاع بنصر وبابن عيسى من أنهما حماة «داعى القرامطة»؟

حقًا، هل هناك شباك أكثر حبكًا للإيقاع بهذين الحلاجيين والذين عرفا بنصرتهما للحلاج من أنهما نصيرا «كافر» صدرت بتكفيره فتوى صاحب «مذهب الظاهرية»؟

إذن!

فلتثر قضية الحلاج من جديد..

وواتت المتآمرون الفرصة بوفاة رئيس المذهب الشافعى أحمد بن عمر بن سريج.. فبوفاة عمر بن سريج، سنة ٣٠٦هـ/٩١٩م قد تكسر الدرع الشرعى الأول الذى كان يحمى الحلاج، بيد أن لكى يصيب السهم الهدف لابد من إحكام التصويب، وهذا يتلخص فى تهيئة الأذهان بالسعى لدى سائر طبقات المجتمع البغدادى بالوشاية على الحلاج..

وتزعم حامد بن العباس حركة المتآمرين فبث دعاته ينفثون فحيح النقمة على الحلاج وحماة الحلاج، وكان من الفطنة، بحيث حرص على اختيارهم من أتباع «مذهب الظاهرية» وليقربهم إليه بوسائل يحتفظ التاريخ بسرها ليكتفى بالإلماح إلى أنها كانت السبب الذى شحنهم بقوة فتاكة جعلتهم ينطلقون فى أرجاء بغداد إلى النواحى التى أشارت إليها سبابة ابن العباس!

ها هو ذا الفقيه أبو بكر بن مجاهد، شيخ الحفاظ، يقترب من الخليفة متقرباً، ويتودد إليه مسراً بوجوب القضاء على كل «كافر» يكون شأنه كشأن الحلاج، هذا «الساحر الرهيب والسياسى الماهر وداعى القرامطة»..

وها هما الفقيهان الآخران، الدباس والأوراجى[1] يتزعمان حركة الوشاية على الحلاج، وفى ركاب كل منهما تسير طوائف غفيرة من الأتباع من صغار الفقهاء بحت حناجرهم من ترديد ألفاظ شيخيهما تنادى بلفظ الحلاج من دائرة الإسلام..

والآن ....

الآن وقد نفث السموم وأوغرت الصدور فقد آن الآن لكى يتحول همس التآمر إلى صرخة التحدى فلقد ظلت هذه الصرخة حبيسة حنجرة بن العباس زهاء ثلاث سنوات، كانت نفسها الفترة الزمنية التى عملت خلالها يداه فى صنع الشباك، ومع مطلع عام ٣٠٩هـ/ ٩٢٢م أطلق حامد بن العباس صوته يعلن العداء السافر لكل من القشورى والقنائى مطالباً بتقديم من يحميانه إلى المحاكمة بتهمة الخروج عن الإسلام، بيد أن ابن العباس كان أحرص من أن يطلق هذه الصرخة دون أن يمهد لها بمقدمة! فإنه لم يعلن هذا العداء إلا غداة تكاتف مؤنس كبير القواد ضد سياسة ابن عيسى القنائى التى تقضى بتخفيف أعباء الضرائب، وبالتساهل السياسى فقاموا بتشديد جباية الضرائب ومضاعفتها توددا إلى الخليفة، بإفراغ المزيد من المال بين يديه وهكذا تيسّر الإيحاء إليه بتعيين ابن أبى الساج مكان أخ صعلوك، صديق القنائى والقشورى، أميراً على الرى...

ولكن!

---

(١) تاريخ بغداد ج ٨٠.

إلى هذه المؤامرة تنبهت والدة الخليفة فأظهرت اعتراضها، كما إلى هذه الخدعة تنبه كبير أمناء البلاط فأعلن المعارضة.. وهنا تدخل مؤنس كبير القواد وزمجر غضبًا فى وجه أم الخليفة، ثم أظهر قسوته لها فبدأ بينه وبينها القطيعة[1]، وبالتالى بينه وبين نصرى القشورى بل وتشدد فى إظهار قسوته لهما معًا فأصدر أمره، بحكم مركزه ككبير القواد، بمنع نصر من حراسة شخص الحلاج ووكل هذا إلى حامد بن العباس..

والآن؟

الآن وقد أسلم مؤنس لحامد ضالته وتركه لقسوته العارمة فليس إلا ليصدر هذا الوزير أمره بنقل الحلاج إلى «السجن العام» مصدراً بذلك أمره إلى مديرالشرطة، محمد بن عبد الصمد، بأن تجمع الشرطة من بيوت أصدقاء الحلاج جميع ما تعصر عليه من كتابات الحلاج..

وداهمت الشرطة منازل أصدقاء الحلاج وألقت اليد على كل ما وصلت إليه من تلك الكتابات ومن بينها كانت رسائل من مكاتباته أصحابه وتوصيتهم بما يدعون إليه الناس وما يشرحه لهم من مراتب التصوف و«الأحوال» التى تحل بالمتصوف فى كل «مقام». ولما كانت لغة التصوف أكثرها رموزاً فقد وردت فى هذه الرسائل ألفاظ مرموزة لا يعرفها إلا من كتبها ومن كتبت إليه، وعلى هذه انحنت عصابة بن العباس تحاول استخراج التفسير بينما كانت أبواب السجن قد أطبقت على الحلاج..

واسترسل التيار الزمنى هادراً، رشاشه الأيام، ليترامى إلى أحباء

---

(١) هذه القطيعة هى التى أدت إلى الثورات المكبوتة وجاءت فيما بعد بذلك الانقلاب العسكرى الذى وقع فى سنة ٣١٧هـ/٩٣١م، وهى نفس السنة التى احتمل فيها القرامطة «الحجر الأسود» «من مكة». وهى أيضًا نفس السنة التى أتى فيها مؤنس على كل ما فى «بيت المال».

الحلاج حتى الشرق البعيد نبأ اضطهاد الحلاج فهبوا يشدون الرحال إلى بغداد مدركين أنها الوقيعة التى توقعوا أنهم لن يروه بعد ذلك أبداً بل وقد شد الرحال إلى بغداد بعض محبى الحلاج ممن كانوا لم يروه من قبل، وفى مقدمة هؤلاء كان «بن خفيف» الذى هبّ مستطار الفؤاد يترك على عجل شيراز إلى بغداد.. لم يكن بن خفيف قد رأى الحلاج من قبل شخصياً، فلما سمع بخبر القبض عليه أدرك أنها النهاية فاقبل مسرعًا، ليشاهده فى أواخر أيامه وهو فى سجنه فى حالة من الاستسلام المطلق والتفويض لإرادة الله بلغت حداً جعلته يرجع إلى بلاده مقتنعًا بأنه إنما شاهد «عالمًا ربانيًا» ويصف صورته قائلاً بأنه «حسن الوجه، لطيف الهيئة، عليه الهيبة والوقار»[1].

هذا كان شأن أحباء الحلاج، وأما الأصفيا، فكان لهم شأن آخر تجلت مظاهره عندما هب أبو العباس بن عطاء زعيم الحنابلة ووضع ثقتهم يتقدم موكب الحنابلة الذى انتظم إلى مسيرة راحت تجوب شوارع بغداد فى مظاهرات عارمة تستنزل اللعنات، جهارة على حامد بن العباس!

هذه الثورة العارمة التى أعلنها أتباع الامام أحمد بن حنبل بقيادة بن عطاء ولا يعرف من بين سائر المذاهب الإسلامية أكثر تشددا فى الدين من الحنابلة، هى أقوى حجة تقدم على انتفاء صفة الخروج عن الدين عن الحلاج وإلا فكيف يمكن أن يكون الحلاج عن الدين خارجًا، وهذا زعيم الحنابلة آنذاك كان للحلاج تلميذاً وصفيًا وصديقًا واحد الذين استودعهم الحلاج مؤلفاته وليخفيها هذا بدوره عند صديق هو «على الأنماطى» الذى ناولنا أحد الطواسين[2].

ولكن ...

---

(١) محمد بن خفيف الشيرازى من أكابر أهل التصوف ومن أسرة رفيعة جداً فى شيراز.

(٢) طاسين الأزل

لا جدال فى أن هذه الحمية الحنبلية التى تجلت فى ابن عطاء عقب زيارة قام بها للحلاج فى سجنه الجديد وشاهد فيها قسوة الظلم التى أنزلها حامد بن العباس بالحلاج كانت تعوزها الكياسة فى تدبير الأمور، وهو أمر كان قد فطن له الجانب السياسى من أصفياء الحلاج وعلى رأسهم ابن عيسى القنائى الذى رفض الالتجاء إلى التمرد داعيًا إلى الهدوء كسبًا للمعركة.. غير أن الغليان الحنبلى أبى إلا الاشتعال من أجل إنقاذ «الشيخ الإلهى»، فراحت جموعه العارمة تقذف بالمشاعل أسواق بغداد، وتقرع الأبواب وتحاصر المنازل، وتستنزل اللعنات على حامد بن العباس، وتطالبه بالإفراج عن الحلاج، فكان ذلك مقدمة لنتيجة جاءت تمامًا كما تصورها القنائى من قبل عندما أبى الالتجاء إلى العنف حذرًا منه وفطنة إلى ما قد أصبح فى قدرة حامد بن العبّاس من سلطان ..

وفى الواقع وقع كل ما قد توقعه القنائى بسبب هذا التظاهر العنيف لصالح الحلاج ضد حامد بن العباس، فقد كان نتيجة هذا الاحتجاج الصارخ أن سقطت وزارة القنائى وجاء علىٌّ بن الفرات ليؤلف وزارته الثالثة، بينما كان هذا العنف الحنبلى، للأسف، قد أكسب ابن العباس المعركة بحيث تمكن من الضراب على أيدى المتظاهرين بحجة المحافظة على النظام، وبالتالى القبض على زعيم هذه المظاهرات، بل وصار فى وسع ابن العباس أن يقدم ابن عطاء إلى المحاكمة بتهمة قيامه بثورة عارمة وصفت بالفتنة...

وخيم الظلام على بغداد وهدأت أرجاؤها هدأة السكون قبل العاصفة التى جاءت راعدة تجلجل فى مسمع بغداد بأن الغد سيكون يوم

محاكمة زعيم الحنابلة بتهمة الانتصار للحلاج.

يستعيد الخيال منا صورة ذلك اليوم الذى وقف فيه ابن عطاء أمام محكمة يرأسها حامد بن العباس نفسه، بينما يستعيد السمع منا دوى تلك الأصوات التى انطلقت فى قاعة تلك المحكمة عندما ارتفع صوت حامد بن العباس يسأل ابن عطاء عن سبب انتصاره للحلاج، قائلاً :

«هل تُصوِّب مثل هذا الاعتقاد»؟

وبكل ما تميزت به قوة الخلق ونزاهة الضمير الحنبلية ارتفع الصوت الحنبلى بلسان ابن عطاء يجيب بن العباس؛

«مالك ولهذا»؟؟

عليك بما نصبت له من أخذ أموال الناس وظلمهم وقتلهم. مالك وكلام هؤلاء السادة».

بالاحتجاج علنًا فى وجه الاتهام الجائر ارتفع الصوت الحنبلى منكرًا على الوزير حامد الحق فى أن يقوم مقام الحكم على «هؤلاء السادة» و«كلامهم» هذا الذى لا تصل إلى فهمه مدارك هذا الوزير، شاهدا على إخلاص الحلاج فى إيمانه الدينى فيحبط «الإجماع» الذى حاول خصوم الحلاج الظفر به ... فابن عطاء قد وقف يشهد أمام هذه المحكمة، بكل ما اتسمت به الشجاعة الحنبلية من صفة، بإيمانه المشترك والحلاج بالاتحاد الصوفى بالله..

وحقًا يا بن العباس!

مالك ولكلام هؤلاء السادة؟

إن الحلاج يقرر فى صراحة تنزيه «الحق» عن صفات المحدثات ويقول

بوجوب التمييز بين الخالق والمخلوق، وأما مقالته «أنا الحق» فهذه تعنى أنه فى حال عين الجمع، وهو «الحال» الذى يفنى فيه الصوفى عن نفسه الواعية وتنمحى كل تفرقة بين الشاهد والمشهود، لأن «الحق» فى هذا المقام هو كل شىء وكل ما عداه عدم محض ..

هذا هو المعنى من كلام «هؤلاء السادة»، وهو كلام لأن شأن لك، يابن العباس، به فحسبك ما قد أخذت نفسك به من أخذ أموال الناس وظلمهم وقتلهم ..

هنا صاح الوزير بشرزمته،

«أضربوا فكيه»

وهوت الأكف الآثمة على فكىّ ابن عطاء صفعًا، لم يكفه إلا صيحة الوزير بغلامه قائلاً:

«خُفَّه يا غلام»

ونزع خفه .... للجلد ..

وهوت السياط واستشاطت، تطاولاً، على ابن عطاء، لم تتوقف إلا عندما مل الوزير نفسه سماعها فصاح،

«دماغه»

وهوت الأكف على دماغ هذا الشيخ الجليل ضربًا، وما زال يضرب رأسه حتى سال الدم من منخريه وهوى على الأرض لا قدرة له على الوقوف فتطاولت الأقدام عليه ركلا..

وتنفّس ابن العباس الصعداء ثم صاح

«الحبس»

كلاّ

لا داع إلى الحبس فلقد دخل ابن عطاء فى مرحلة الاحتضار .. كلا ولاداع إلى الإجهاز عليه الساعة بل ليترك حتى يموت ببطء إمعانًا فى التعذيب والإيلام.. وإذن. أحملوه إلى داره وألقوه فيها»! [(١)].

وتقلب ابن عطاء على فراش الاحتضار سبعة أيام كاملة هوى فى نهايتها شهيداً فى ساحة الدفاع عن الحلاج، فكان لابد للحنابلة من أن يهبوا ثائرين من جديد..

وكالبحر السائج المتلاطم الموج ثارت ثورة الحنابلة وتدفقت مظاهراتهم العارمة تجتاح شوارع بغداد تحمل المشاعل وتقذف النيران من جديد وتدوى أصواتهم رعداً هادراً يتوعد ابن العباس بالثأر منه لدم ابن عطاء، فكانت الفرصة السانحة لحامد بن العباس لكى يطلق الشرطة للمحافظة على النظام ويكسب الجولة الحاسمة فى معركته ضد الحلاج ويعلن،

استئناف النظر فى قضية الحلاج

قرر حامد استئناف النظر فى قضية الحلاج من جديد، إلا أنه كعادته راح يمهد إلى الغاية التى رمى إليها كتابة لهذه القضية بوسيلة تمثلت فى القاضى المالكى المذهب «أبى عمر الحمادى» وذلك لسببين..

السبب الأول هو ما عرف عن «الحمادى» من التعلق لسلطان القائمين بالأمر سعياً منه وراء منصب «قاضى القضاة» وهذا منتهى آماله..

والسبب الآخر هو ما عرف به «الحمادىّ» من القدرة على التحلل من الأحكام السابقة ببساطة عجيبة تثير الحيرة وتدعو إلى الدهشة.

ومن ثَمَّ فالحمادىّ، هذا الرجل الذى أفتن فى الملق حتى بلغ وبرع فى المجاملة إلى حد يصل إلى عالم الخيال والشديد الولع بالعطور والأناقة الزائفة قادر على النجاح فى إنهاء قضية مثل هذه صعوبة ويحل بارع

---

(١) راجع «تاريخ بغداد» الجزء «٨».

يستطيع أن يتحلّل من الحكم الشرعى الذى كان قد أصدره القاضى الشافعى بن سريج ...

والتقت عينا حامد بن العباس بعينىّ الحمادىّ..

وطأطأ الحمادى رأسه حامداً لحامد هذه «الثقة» التى أولاها إياه

والآن ؟

والآن ولم يعد دون الحمادىّ ومنصب «قاضى القضاة» إلا الحكم بإعدام الحلاج، فكيف لا يسرع الحمادىّ، ويستخرج من مذهب الحلاج نفسه ما يمكنه به من استفزاز مشاعر الجماعة الإسلامية ضده ويمكنه به..

إن الحلاج يقول بالاستغناء عن الحج، إذا عجز الإنسان، ولم يسطع إليه سبيلاً .. إذن فلتهمل الجملة الأخيرة، ولتسطر الجملة الأولى فقط فى لائحة الاتهام ويبدأ حامد بن العباس فى اختيار أعضاء هيئة المحكمة فهناك سيلقى الحمادى إلى هؤلاء إلى الفقهاء بهذا السؤال،

ما هو حكم الشرع فى من يقول بالاستغناء عن الحج؟

إن الحمادى يعلم تمام العلم ما سيكون الجواب عن هذا السؤال .. فتنطلق أصواتهم دفعة واحدة تقول ..

إن هذه مقالة القرامطة، ومن قال ذلك كان قرمطياً فهو ملحد والملحد؟

الملحد، حلال الدم

وفى ذاكرة التاريخ ما زال هذا اليوم يوم الأربعاء من اليوم الثامن عشر من ذى القعدة سنة «٣٠٩هـ».

الذى أعلن فيه ..

محاكمة الحلاج بتهمة الإلحاد ..

على قماش الزمن مازالت صورة هذه المحكمة مرسومة، وفى معرض الأبد قائمة كلوحة سوداء فى تاريخ أواسط العصر العباسى، يوم وقف الحلاج أمام محكمة يرأسها «الحمادى» واكتملت هيئتها بأعضاء نتركهم للتاريخ للحكم عليهم ...

وقف الحلاج يستعرض هيئة هذه المحكمة ثم راح يجيل البصر بين جوانب هذا المجلس فلم ير إلا قاعة عجت بأتباع المالكى، وخلت من أتباع ابن حنبل ومن أتباع الشافعى، بل وليس فيها من أتباع أبى حنيفة أحد ما عدا القاضى «ابن بهلول»..

ترى ؟

كيف تمكن بن بهلول من اختراق هذا السياج الذى أقامه ابن عبدالصمد من سواعد شرطته حائلاً يحول بين الحنابلة والشافعية من جهة وبين هذا المزدحم الهائل من أتباع بن العباس؟

وذا هو ..

ذا هو حامد بن العبّاس يجلس، محفوفًا بخاصته، فى مقعد المتفرج والمشاهد بينما فى جانب آخر من هذا المجلس يقف عبدالله بن مكرم رئيس الشهود كشاهد ادعاء، ومن ورائه قد تجمع من جمعتهم يده من الشهود المحترفين، وقد زاد عددهم على الثمانين، على أهبة تامة لترديد صيحته صيحات ..

ثم ..

ذا هو أبو عمر بن يوسف الأزدىّ يجلس فى قلق، على أريكة الافتاء وكأنما هو يتعجل اللحظة التى سيعلن فيها فتواه فيحلل سفك دم «كبش الفداء»..

وأرخى الحلاج جفنيه من هذا الاستعراض بينما راح التفكير منه يستعرض الدوافع الحقيقية التى دفعت هذه الشرذمة التى اتخذت منه هدفًا لنقمتها، وهى دوافع تحددها الحوادث السياسية لهذا العصر .. ثم ليدفعه هذا التفكير فى شأنهم إلى الإشاحة عنهم والاتجاه إلى «حبيبه» مناجيًا:

«يا أيها الحق ..

لو أستروح الإنسان روائح نسيم حبك، لذابت الأحقاد [1].

أية لغة هذه التى تنساب حروفها من بين شفتى الحلاج؟

حقًا، إنها لغة لا يفقهها هؤلاء الفقهاء الذين تمسكوا بحرفية الكلم وغاب عنهم المعنى المقصود بها والذين أحدقوا بالحلاج كسياج من حراب مسمومة صوبت رؤوسها نحوه واستهدفته هدفًا بينما انطلق صوت رئيسها، أمام قراطيس نشرت وأقلام شهرت، يصف هذه الموله بعشق «الحق» بأنه مبتدع خارج عن الدين الحق ويوجه إليه صيغة الإدانة بالإلحاد للأسباب التالية،

مقالة «أنا الحق»

القول بحلول اللاهوت فى الناسوت

التشيع لعلىّ والدعوة سرًا إلى المذهب القرمطى، مذهب الشيعة الإسماعيلية[2].

القول بأن الحج إلى البيت الحرام ليس من الفرائض الواجبة الآداء..

وانفرجت شفتا الحلاج عن ..

نعم

«أنا الحق» ..

إن رجعت عن دعواى سقطت من بساط الفتوة[3].

(١) «أخبار الحلاج» رقم «٤٤».
(٢) هناك قضية أخرى مشهورة كهذه القضية فى قضية أبى الطيب المتنبى .. فلقد ظل هذا النعت «داعى *القرامطة*» مرتبطاً بهذا الشاعر الكبير أبدًا.
(٣) راجع الطواسين ـ أيضًا سورة الحجر آية (٢٨).

إن الصوفىّ الذى يتحقق فى «مقام الجمع» يرى أن حظ له من الوجود إلا من حيث أنه هويه الله، وهو بهذا يكون قد تحول إلى قمر فى سماء التوحيد. ولن نستوعب مفهوم هذه العبارة، إلا إذا اتخذنا الشمس والقمر مثلا..

إن ضوء القمر ليس، فى حقيقته، إلا نور الشمس منعكسًا على أرض القمر فإذا استطاع ضوء القمر أن يصف نفسه لصاح أنا الشمس..

فنعم ..

«أنا الحق، ولكن

ما الحق أنا

أنا سر الحق..

أنا عين الحق .. ففرق بيننا [1]».

ثم ..

نعم، قلت بحلول اللاهوت فى الناسوت فقلت،

«هو أنا .. وأنا هو..»

ولكن ...

الأمر هنا ليس اتحاد فى الجوهر، أو إذابة جوهر فى جوهر، أو حلول جوهر فى جوهر، وإنما هو بمعنى أن الحياة قبس من نور الله ذاته .. وهذه معرفة يظفر بها الصوفىّ من الباطن، ويتذوقها عن طريق «الذوق أو الوجدان» وحده إذا ما بلغ أرقى حال من أحوال التصوف وهو «حال

(١) استناد إلى آية (٣٠).

مرتبة الاتحاد الصوفى بالله، ولهذا تتغير عباراته عندما يتحدث تبعًا لشعوره بأن أنيّته هى هوية الله مدركًا فى الوقت نفسه الفرق بين أنّيته وهوية الله ولذلك كانت عبارتى الكاملة هى :

«يا من هو أنا، لا فرق بين أنّيتى وهويتك إلا الحدث والقِدَم»

فإنه سبحانه ،

«تفرد عن الخلق بالقِدَم كما تفردوا عنه بالحدث» ونطقى، فى تلك الصفة!

والخلق كلهم أحداث، ينطقون عن حدث.

ثم إذا نطقت عن القدم ينكرون علىّ ويشهدون بكفرى..»

ولكن ..

كان بعيدًا على هيئة هذه المحكمة فهم هذه اللغة، وإلا لما كانت قد امتدت يدها تعرض على الحلاج كتابًا مكتوبًا بخطه عنوانه «من الرحمن الرحيم إلى..» وتسأله

«هل هذا خطك؟»

وهم الحمادى وعصابته أن الحلاج سيتلجلج ويتلمس التخلص إلى معنى ينقذه، بيد أن حاب الرجاء منهم عندما انطلق صوت الحلاج جهيرًا يجمع إلى الهدوء والتمهل الجزالة والحلاوة يجيب،

نعم ..

«هذا خطى وأنا كتبته ..».

وصاحت هيئة المحكمة فى وجه الحلاج بصيحة نمت على مدى الجهل الفادح الذى وصمت به هيئة المحكمة فيما يختص بعلم التوصف ولغة أهله، قائلة،

«كنت تدعى النبوة فسرت تدعى الربوبية»

لا جدال أنه لقول مدعاة هو للسخرية من قائله، وإلا فكيف يمكن أن يوجه مثل هذا السؤال إلى هذا الوليّ القائل،

«الحق، واحد أحد وحيد»[1].

ولكن، على الحلاج كان أن يجيب عن هذا السؤال، فأجاب.. أجاب بقول، جمع إلى الحلم والصبر وإفهامًا يعنى الإعادة،

كلا

«ما ادعى الربوبية، ولكن هذا «عين الجمع » عندنا

وهل الكاتب إلا الله، وأنا واليد فيه آلة؟»[2].

ثم

تصفوننى بالتشيع فهل التشيع، وهو محبة آل البيت، تهمة ومسبّة؟

وأما إذا اعتبرتم ما قد وجدتهم فى كتابتى من قولى «عليّ»، عليه السلام» من المآخذ فإنما هو «إمام التصوف» فإنما عليّ ليس إلا

« .. هلالا تبدى لأربع عشر لثمان وأربع واثنان».

(١) «طاسين التنزيه» الحلاج.

(٢) تاريخ بغداد ج «٨».

لقد كان عليّ قمرًا فى سماء التوحيد»؟

ولكن ..

هنا غاية تتخذون من وصفكم لى بالتشيّع لعليّ، وسيلة إليها وهى الإيقاع بى بتهمة الدعوة إلى المذهب القرمطى مذهب الإسماعيلية.. فهل الدعوة إلى المذهب الإسماعيلى تعتبر كفرًا؟ لقد بدأ بها دور العمل الجدى لآل طالب ضد آل العباس ولنفس السبب يرمى القرمط بالكفر، لأن حركتهم هى المعول العامل لهدم دولة العباسيين، وبناء صرح دولة أبناء فاطم من نسل هذا الإمام السابع «إسماعيل»؟ (١).

وحقًا ..

كيف يمكن أن يرمى المذهب القرمطى بالكفر وهو المذهب الذى فجّر فى أرجاء العالم الإسلامى «النور المحمّدى»؟؟

كيف يمكن أن يرمى المذهب القرمطى بالكفر وهو الذى قال أن محمداً هو «الانسان الكامل» وأنه صلى الله عليه وسلم، «كلمة الله»؟؟

يقينًا، ما كان آل العباس وشيعتهم ليرمون المذهب القرمطى بالكفر لو كان مذهبًا شايع دولتهم وأما والتكفير هو سلاح العصر للقضاء على حركة تناهض الحكم القائم بل وللقضاء على كل إنسان فلهذا وصفتمونى بـ «داعى القرامطة» واتخذتم حجّة على ذلك قولى بأن الحج ليس من الفرائض الواجبة الآداء ..

نعم .. قلت إن

«الحج ليس من الفرائض أداؤها إذا عجز المرء ولم يستطع إلى ذلك سبيلاً».

---

(١) راجع «المذهب الإسماعيلى» من هذا الكتاب و«المذهب القرمطى» من هذا الكتاب.

وهنا صاح الحمادىّ

اسمعوا يا جماعة الإسلام..

إن الحلاج يقول بإسقاط الحج... فالحلاج، من ثَمَّ، خارج عن دائرة الإسلام والخارج عن دائرة الإسلام ماذا يكون؟؟

كافر ملحد ..

والكافر الملحد، ما جزاؤه فى حكم الشرع؟

بفحيح الحمادىّ اهتزت هذه المحكمة تدين هذا الولىّ الأكبر من أولياء الإسلام بالخروج من دائرة الإسلام وتتهمه بالكفر تمهيداً لإعلان ما قد أصدرته عليه، سراً، من حكم .. ولكن ..

هنا هب القاضى الحنفى «ابن بهلول» معترضًا يرفض منطق الحمادى ويرفع صوته فى وجه هذا القاضى المالكى بالحجة قائلاً،

إن قول الحلاج بأن الحج ليس من الفرائض الواجبة الآداء عجز المرء ولم يستطع إلى ذلك سبيلاً قول صحيح شرعًا، فلا يجوز قذف الحلاج بالابتداع والخروج عن الدين، لأنه لم يقل إلا قولاً يمثل القاعدة الخامسة من قواعد الإسلام..

ومن ثَمَّ هذه التهمة التى تريد من ورائها هيئة هذه المحكمة استفزاز مشاعر الجماعة الإسلامية ضد الحلاج تهمة جائرة وغير صحيحة ولاغية وساد صمت رهيب أطرقت تحت تأثيره هيئة المحكمة للحظة خشى خلالها حامد بن العباس أن يتغلب أبن بهلول على الحمادىّ كما تغلب فى المحاكمة السابقة من قبل ابن سريج على محمد بن داود وهو، وإن كان حتى الآن قد

شاء التحّرر مِنْ أن يكون موضع التهمة تاركًا المسئولية كلها تقع على عاتق الحمادى وابن مكرم وأتباعه من الشهود إلا أنه لم يجد مفراً، وقد اصطدم رأى القاضى المالكى بمعارضة القاضى الحنفى، من أن يصيح بالحمادى يستحثه النطق بالحكم فجاوبه الحمادى بصيحة أخرى أطلقها فى وجه الحلاج صارخة به..

«يا حلال الدم»،

صرخة آثمة لطخ الحمادى بها نفسه بوصمة سوداء ابتاع بها منصبًا كان له ثمنًا فى هذه الفانية صرخة جاوبها بن مكرم بالإيجاب بصرخة اندلعت فحيحًا من شفتيه تقول

نعم ..

اقتله

ففى قتله صلاح للمسلمين ودمه فى رقابنا.

وردد الشهود مقالة رئيسهم هذا الذى ابتاع هو الآخر منصبًا كان له ثمنًا حملة دم الحلاج فى عنقه وإشراكه أعوانه هؤلاء فى حمل ثقل وطأة هذا الدم حتى ضجت قاعة هذه المحكمة من ضجيج هذا الإثم والافتراء بينما كان الحلاج يتجه إلى هيئة هذه المحكمة قائلاً،

«ظهرى حمى ودمى حرام!

وما يحل لكم أن تقولوا على بما لا يبيحه الإسلام وأنا عقيدتى الإسلام

فالله الله فى دمى!!»

ولكن ..

عن الحلاج كان الحمادى فى غيه سادراً يسُطّر على عجل فتواه بإباحة دم الحلاج كيما يناول هذه الفتوى لحامد بن العبّاس ليرفعها إلى الخليفة للتوقيع بينما كانت أبواب السجن تطبق على الحلاج انتظاراً لصدور أمر الخليفة بالإجهاز

هنا نتسائل..

أين كانت والدة الخليفة وأين كان أمير البلاط نصر؟

الجواب عن هذا السؤال هو إنهما كانا عند الخليفة نفسه عندما قدم حامد بن العباس عليه يحمل هذه الفتوى إليه ... فلقد سبقت أم الخليفة وسبق نصر حامد إلى الخليفة وبذلا سعيهما لديه بإلغاء حكم بعلم الخليفة نفسه أنه من تدبير حامد ومفلح ومؤنس الفحل ..

لا غرو من ثمَّ أن يطرق الخليفة مفكرًا ثم يرفع رأسه فتلتقى عيناه بعينى والدته للحظة وهو ينحنى ليقرأ هذه الفتوى الموقعة من «الحمادى» و«الأشنانى» و«الأزدى» بإباحة دم الحلاج ثم يتناول القلم فيلغى حكم هؤلاء الفقهاء صنيعة مفلح ومؤنس وحامد بن العباس ..

وصعق ابن العباس ..

ولكن ..

مهلاً ..

إن هناك مأدبة سيقيمها الخليفة احتفاء بمؤنس وقد ضرب المقتدر لها موعداً هو ليلة تأتى بعد يومين من هذا اليوم .. إذن، فليصبر بن العباس حتى تلك الليلة عندما تلعب الخمر برأس المقتدر ويتهاوى تحت تأثير ضعف

كامن فيه، وحينذاك ستعلم والدة الخليفة وسيعلم «نصر» أن انتصارهما كان وهمًا ستلحقه هزيمة ساحقة ..

وجاءت تلك الليلة ..

فى تلك «الليلة» التى كانت كؤوس الراح تقرع فيها وتفرغ تكاتف مؤنس وحامد فطوقا الخليفة بشبح ثورة اجتماعية حلاجية ابتعثت، حية، ذكرى تلك الثورة الإصلاحية التى أطاحت بعرشه يومًا من قبل، وجاءت بعبد الله بن المعتز «المرتضى»..

إذن فليقترب حامد من الخليفة، وقد وقع فريسة الفزع والخمر يصطنع النصح قائلاً،

يا أمير المؤمنين، ماذا كان سيحدث يوم بويع «المرتضى» لو لم نضرب على يد هذا «الثائر العاصى»...

ثم

إن ما جرى فى المجلس قد شاع وانتشر، وإن لم يتبعه قتل الحلاج افتتن الناس به ولم يختلف عليه اثنان»..

ثم

ماذا يخفيك يا أمير المؤمنين، من هذا «الساحر المشعوذ»

أقْتُله يا أمير المؤمنين و«إن أصابك شىء فاقتلنى..»

وامتدت يد حامد بن العباس تنشر من جديد فتوى الحمادىّ والأزدى والأشنانى فوقع «المقتدر» الأمر بإعدام الحلاج..

والآن؟

الآن وقد امتلكت يد ابن العباس توقيع الخليفة بإعدام الحلاج فليس إلا ليصدر هذا الوزير أمره بأن تنطلق الأبواق لتدوى فى أرجاء بغداد معلنة هذا الحكم.

ودوت الأبواق معلنة أن الوزير حامد يتهيأ لتنفيذ حكم إعدام وتجمعت بغداد تسأل،

فى من ؟؟

سؤال ، كان رجع صداه نواحًا على الحلاج ..

من طيات الماضى البعيد مازال ينبعث صوت الجماهير الذى ارتفع يستنزل الغضب على هذه الفئة التى بيدها الأمر والسلطان، وانطلق ثائرًا يصيح مطالبًا بالإفراج عن الحلاج! فقد تشكلت بغداد إلى عقود من المظاهرات راحت تطوق قصر الخلافة تستصرخ صاحبة إطلاق سراح «الرجل الصالح بالحلاج» بينما انطلقت مظاهرات الحنابلة من جديد تشعل الحرائق فى أرجاء بغداد وتقذفها ألسنة نارية ثائرة على «أولى الأمر» ثأرًا للحلاج..

وعجت شوارع بغداد برجال الشرطة وفى أيديهم السلاح يضربون على أيدى المتظاهرين ويحاولون فرط عقد المظاهرات، بينما راحوا يضربون سياجًا منيعًا من أنفسهم بين الجماهير الثائرة وبين خراسان حيث هناك كان يجرى الاستعداد لتنفيذ حكم ضرب له موعد صباح الغد ..

وهبط المساء ..

هنا نترك الشرطة والثائرين ونبتعد عن أصوات الضجيج التى كانت تهز بغداد هزًا ونيران الحرائق التى كانت تشتعل بين جوانبها لهبًا، وندخل إلى حيث السكون المطلق هذا السكون الذى كان يطبق على «المطبق» أو «السجن» حيث الحلاج..

كلا

نحن لا نتوقع أن نرى الحلاج فى وجل، فمنذ عهد بعيد والطاقة الروحية فى الحلاج كانت قد تفجرت فخلصت نفسه من أى خوف ووجل .. لهذا نراه مستقبلاً «القبلة» باسطًا كفيه يناجى «حبيبه» فرجًا،

يا أيها الحق

«أنا بما وجدت من روائح نسيم حبك وعواطر قربك استحقر الراسيات واستخف بالأرضين والسماوات

وبحقك

لو بعت منى الجنة بلمحة من وقتى أو بطرفة من أحر أنفاسى لما اشتريتها

ولو عرضت علىّ النار بما فيها من ألوان عذابك لاستهونتها فى مقابلة .. استتارك منى

فأعف عن الخلق ولا تعف عنى، وارحمهم ولا ترحمنى، فلا أخاصمك لنفسى ولا أسألك بحقى .. [1]».

يا أيها الحقّ

«.. نلوذ بسنا عزتك

لتبدى ما شئت من شأنك ومشيئتك

أنت فى السماء إله وفى الأرض إله

يا مدهر الدهور ومصور الصور

يا من ذلت له الجواهر وسجدت له الأعراض وانعقدت بأمره الأجسام وتصورت عنده الأحكام ..» [2].

---

(١) «أخبار الحلاج» رقم «٤٤».
(٢) نص «حمد بن الحلاج».

يا أيها الحق

«نحن بشواهدك نلوذ وبسنا عزتك نستضيء

لتبدى ما شئت من شأنك..» (١).

حقًا ..

«إذا استولى الحق على قلب أخلاه عن غيره،

وإذا لا زم أحد أفناه عمن سواه ..».

«مواجيد حق أوجد الحق كلها — وإن عجزت عنها مفهوم الأكابر

وما الوجد إلا خطرة ثم نظرة — تنشئ لهبًا بين تلك السرائر

إذا سكن الحق السريرة ضوعفت — ثلاثة أحوال لأهل البصائر

فحال يبيد السر عن كنه وصفه — ويحضره للوجد فى حال حائر

وحال رمت به ذرى السر فانثنت — إلى منظر أفناه عن كل ناظر[٢]».

يا أيها الحق

«إنى أحتضر ..

وأقتل وأصلب وأحرق وأحمل على السافيات الذاريات، وأن لذرة من ينجوج مظان هيكل تجلياتى لأعظم من الراسيات..»

يا أيها الحق

«أنعى إليك نفوسًا طاح شاهدها — فيما وراء الحيث، بل فى شاهد القدم

أنعى إليك قلوبًا طالما هطلت — سحائب الوحى فيها أبحر الكلم

(١) نص «إبراهيم بن فاتك».

(٢) نص «أحمد بن فارس».

أنعى إليك لسان الحق منذ زمن ... أودى وتذكاره فى الوهم كالعدم

أنعى إليك بياناً تستكين له ... أقوال كل فصيح مقول فهم

أنعى إليك إشارات العقول معا ... لم يبق منهن إلا دارس الرمم

أنعى، وحبك، أخلاقًا لطائفة ... كانت مطاياهم من مكمد الكظم

مضى الجميع فلا عين ولا أثر ... مُضى عاد وفقدان الألى إِرَمْ

وخلفوا معشراً يحذون لبسهم ... أعمى من البَهْمِ بل أعمى من النَعَم [1]»

ومضى الليل ليجىء بعد بدأ به يوم ٢٤ ذى القعدة ٣٠٩هـ/٩٢٢م. من ٢٥مارس لِيَصِمْ أواسط العصر العباسى ببقعة فى تاريخه سوداء ..

وقف الحلاج يستقبل حملة القيود والأغلال طروبًا ملحقًا فى عالم الوجدان يحف به من الملكوت إلا على خفيف روح عليا رفرفت من حوله هامسة بأن هذه القيود والأغلال قلائد خلود؛

ووضعت فى عنق الحلاج الأغلال وتدلت من عنقه إلى يديه فقدميه، ثم قيد من كعبيه إلى ركبتيه بثلاثة عشر قيداً، ولكن ..

كيف يمكن أن تخرج الشرطة بالحلاج إلى باب خراسان، حيث المقصلة والمصلب والسوط والسيف، والجماهير العارمة فى الخارج ستنتزعه من أيدى الشرطة حتمًا؟

إذن، ليخرج الحلاج تحت طى الاستتار ..

يحدثنا لسان العصر عن هذا الحدث قائلاً،

---

(١) تاريخ الصوفية لأبى عبدالرحمن محمد بن الحسين السلمى. نشره «ماسينون» فى «الأصول الأربعة» و«البداية حال الحلاج ونهايته» لابن باكويه الصوفى. نشرة «ماسينيون» فى الأصول الأربعة» و«تاريخ بغداد» ج «٧».

«قال المقتدر لحامد بن العباس، بما أن القضاة قد أفتوا بقتله وأباحوا دمه فليحضر محمد بن عبد الصمد رئيس الشرطة وليتقدم إليه يتسلمه».

ولكن، امتنع عبدالصمد عن ذلك وذكر أنه يتخوف أن ينتزع منه! فأعلمه حامد أن يبعث معه رجاله حيث يصيروا به إلي مجلس الشرطة في الجانب الغربي. ووقع الاتفاق على أن يحضر . ومعه جماعة من أصحابه وقوم على بغال في زمرة موكب ليجعل الحلاج على واحد منها ويدخل في غمار القوم...

غيلة وخدعة

وهكذا أخرج الحلاج .. أركب أحد تلك البغال وركب غلمان حامد حتى أوصلوه إلي الجسر حيث تلقاه، محمد بن عبد الصمد ورجاله..[1].

وهناك ..

هنا عند باب خراسان رأى الحلاج الخشبة والمسامير والمصلب الذى أعد ليصلب عليه، فضحك .. ضحك كثيراً حتى دمعت عيناه، ثم التفت إلي القوم فجال فيهم ببصره، ثم انصرف عنهم رافعًا وجهه إلي «حبيبه» يناجيه.

«اللهم

هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلى ..

فاغفر لهم»

فإنك لو كنت كشفت لهم كما كشفت لى لما فعلوا ما فعلوا، ولو سترت عنى ما سترت عنهم لما ابتليت ..

(١) «تاريخ بغداد» ج ٨».

فلك الحمد فيما تفعل ، ولك الحمد فيما تريد [1].

واضح أن الحلاج، وهو فى هذا الموقف، تطوف فى نفسه .. «أن هذا الموقف ليس بمِحْنَة وإنما هو مِنْحَة ممن هوى» ... فهو ينفى عن محبوبه كل ظلم وتحت تأثير حال من الوجد دائم يقوم على «نغم» أغلالة متغنياً ..

«نديمى، غير منسوب ... إلى شىءٍ من الحيف

دعانى، ثم حيانى ... كفِعل الضيف بالضيف

فلما دارت الكأس ... دعا بالنطع والسيف» [2]

إذن فليتجه المحب إلى محبوبه مُحَيَّيًا.

واتجه الحلاج ناحية «القبلة» واستقبلها .. فصلى ركعتين قرأ فى الأولى فاتحة الكتاب والآية الكريمة القائلة «لنبلونكم بشىء من الخوف والجوع .. إلخ» وقرأ فى الثانية فاتحة الكتاب أيضًا النص الكريم «وكل نفس ذائقة الموت». فلما سلم بسط يديه بالأغلال إلى «حبيبه» متضرعًا مناجيًا ..

«اللهم

إنك المتجلّى عن كل جبهة، المتخلّى من كل جبهة بحق قيامك بحقى وبحق قيامى بحقك، وقيامى بحقك يخالف قيامك بحقى». فإن قيامى بحقك ناسوتية، وقيامك بحقى لاهوتية. كما أن ناسوتيتى مستهلكة فى لاهوتيتك غير ممازجة إياها، فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتى **غير مماسة لها**.

---

(١) هذه الصرخة المستبقة تذكرنا بقول الإمام الرابع فى ثبت الشيعة «على زين العابدين»

«يارب علم لو أبوح به ... لظن قومى أنى أعبد الوثنا

ولاستحل رجال مسلمون دمى ... يرون أقبح ما يأتون به حسنا»

(٢) نص أبى الحسين الحلوانى.

وبحق قِدَمك على حدثى، وحق حدثى تحت ملابسى قدمك، أن ترزقنى شكر هذه التى أنعمت بها على ..

والآن؟

الآن وقد

فرغ الحلاج من مخاطبة «حبيبه» فقد آن لمحمد بن عبدالصمد أن يأتمر بأمر حامد بن العباس ... بيد أن ابن العباس الذى كان قد احترز من أن تلقى عليه التهمة وحده كان قد احتاط للأمر فأحضر الشهود وأوقفهم أمام المقصلة وعلى رأسهم رئيسهم عبدالله بن مكرم الذى اتجه ناحية شرذمته يلقى إليهم بالسؤال التقليدى،

«يقتل؟»

وبفحيح واحد أجابوا ذلك الجواب الذى كان قد لقن لهم

«نعم أُقْتلْه

ففى قتله صلاح المسلمين

ودمه فى رقابنا[1]».

ورمق الحلاج هذه الشرذمة بنظرة افترت خلالها شفتاه تجيبهم ..

اقتلونى ..

«اقتلونى يا ثقاتى إن فى قتلى حياتى

ومماتى فى حياتى وحياتى فى مماتى» [2]».

---

(١) «الترزى»

(٢) «ديوان الحلاج»

من ثَمَّ أتريدون قتلى؟! فإنكم لن تنالوا منى إلا غلافًا حِيْكَ من خيوط سرابية العنصر! إنكم بحسبانكم قتلى فى الواقع تحلون إسارى من قيود صِيْغَتْ من عناصر وهمية، وأما منى «أنا» فلن تنالوا شيئًا!

وأنى يمكن لكم أن تنالوا منى «أنا» شيئًا و«أنا» نفس، ولا عدم هناك يصيب النفس وهى، كقبس من الإله، طبيعتها الخلود..

كلا لن ينالنى «أناَ» العدم فإننى:

«هيكلى الجسم، نورى الصميم	صمدى الروح ديّان عليم
عاد بالروح إلى أربابها	فبقى الهيكل فى التراب رميم»

بهذه الدعاء فرغ الحلاج من مخاطبة «حبيبه» هذا الدعاء النافى لكل ما نعت به واتهم به .. فرغ من هذا الدعاء الذى سيظل يكبل ضمير الإنسانية بما اقترفت من ذنب نحو هذا القطب الجليل.

إن الحلاج لا يخشى الموت إذن !

فليعذب الحلاج قبل قتله

وصرخ حامد بن العباس ..

ليجلد ألف سوط

ثم

تقطع يده فرجله

ثم اليد الأخرى ورجله الأخرى..

ثم

ليرجم هذا الجسم الملقى على الأرض المبتور الأعضاء الغريق ينزف

الدماء عندما يرفع على المِصْلَبْ.

وانتشر فى أرجاء بغداد النبأ بأن الحلاج قد أخرج، غيلة وخدعة، إلى «باب خراسان» وجاءت الجموع مستطارة الفؤاد يتلو، فى تدفق، بعضها بعضاً لتشهد، على التتالى، أدوار عذاب الحلاج.. فلقد نفذت من أيدى هذه الجماهير الهائجة كل حيله لانتزاع الحلاج من براثن هذه الطوائف العارمة من الشرطة التي كونت سدوداً من أنفسها، بينما كان سوط بن عبدالصمد قد بدأ يهوى على الحلاج..

ألف سوط هوت على جسد كان مسمع صاحبه قد التقط منذ زمن بعيد هذه الأقوال ..

«ليس بصادق فى دعواه من لم يصبر على ضرب مولاه» [١].

«ليس بصادق فى دعواه من لم يشكر على ضرب مولاه» [٢].

«ليس بصادق فى دعواه من لم يتلذذ بضرب مولاه» [٣].

«ليس بصادق فى دعواه من لم ينس الضرب فى مشاهدة مولاه» [٤].

ألف سوط تلقاها الحلاج بصبر فريد «وما استعفى ولا تأوه» [٥] بل «كان يقول مع كل جلدة، أحد! أحد» [٦].

ما هذا ..؟

إن الحلاج لا ينطق ألمًا، وليس هذا فحسب، وإنما هو قد قد علت شفتيه

---

(١) «الحسن البصرى»

(٢) «شفيق البلخى»

(٣) «مالك بن دينار»

(٤) «رابعة العدوية»

(٥) تاريخ بغداد» ج «٨»

(٦) نص أبى العباس بن عبدالعزيز. «كنت أقرب الناس من الحلاج حين ضرب وكان يقول .. إلخ»

ابتسـامة سخرية من تعذيب الجسد.. لم يفهم بن عبدالصمد بأنه ليس هناك أى لون من ألوان الألم الجسدى يستطيع أن يطغى على روحـانيـة الحلاج!.. لم يفـهم بن عبدالصمد بأن الحلاج قد أطرح منذ زمن بعيد الناسـوت وشاع فيـه اللاهوت وغدا روحًا كف تأثرها بهذا الجسد إنما بن عبدالصـمد قد استـفز ثائرته أن يرى الحلاج منصرفًا إلى مناجاة «حبيبه» وكـأنما وقع السياط على جسده كانت وقع إيقاع راح يتغنى عليها..

أحد .أحد

والآن ؟ ...

الآن قد فرغ ابن عبدالصمد من عمله فقد آن لأبى الحارث أن يتقدم ويقوم بدوره ..

وتقدّم أبو الحارث السيـاف وقد استفزه هـو الآخر أن يجد الحلاج واقفًا شامخ الأنف، فارتفعت يده بسيفه ليـهوى به على وجه الحلاج بلطمة هشم بها أنفه وسال الدم ورشاشًا انتشر....

هذا المنظر البشع كان كفيلاً لأن يصيـب تلامـذة الحـلاج وأصحـابه ومـريديه، الذين كانوا قد تتابعوا أفواجًا، بصدمـة نفسية سـرت منهم إلى الجمـاهير فها هـو أبوبكر الشبلى [1] يطلقـهـا صـرخـة مدوية ويمزق ثوبه! والشبلى إذ يمزق ثوبه ويصيح فليس إلا ليكون رجع صدى هذه الصيـحة

(١) أبو بكر الشبلى (٨٦١/٩٤٥) أحد نبلاء مدينة «دوماند» فهو نبيل تركى تعلق بالحلاج منذ تبدى أمامه فى جامع بغداد تحت «قبة الشعراء» مرآة ينعكس عليها البهاء الإلهى الذى يضفى الاشراقة على الوجه والصوت فانخرط فى زمرة الأتباع وأفضى به انخراطه فى «الطريق» إلى التنازل عن إقطاعه فى «دماوند» كما أدى به التصاقه بالحلاج إلى نبذ دراساته لمذهب مالك التى قد بدأها فى شبابه فى الأسكندرية. وهو إذ يقف اليوم بجانب الحلاج فليس إلا ليرافقه حتى اللحظة الأخيرة وليس إلا ليمعن بعد ذلك فى التقشف ويصبح بدوره قطباً من أرباب التصوف ومن أروع الأقوال التى تركها لنا ما يلى..

«التصوف ، الجلوس مع الله بلاهمّ ..»

«الصوفى منقطع عن الخلق متصل بالحق ..»

«الصوفية، أطفال فى حِجْر الله ..».

هياج الجماهير فلقد؛

«غشى على أبى الحسين الواسطى وعلى جماعة من الفقراء المشهورين وكادت الفتنة تهيج..»

ففعل أصحاب الحرس ما فعلوا» [١].

وأما ماذا فعل أصحاب الحرس فهل يكون إلا الضرب على أيدى هذه الجماهير الهائجة، وإلا الإسراع بالإجهاز على هذا الولى الأكبر الذى كان صارفًا عن كل ما يدور حوله، بل وعن جسده نفسه هو بالذات.. فإن الحلاج الذى كان قد تلقى منذ فجر صباه دروس التأله فى مدرسة الآلام، والذى كانت الحياة الروحية عنده قد تطورت إلى الذروة من التجريد من كل ما هو حسى قد وصل إلى «حال الفناء عن الوجود الخارجى» وذاك» «بالفناء فى الوجود الباطن» بحيث استهلك فيه فغاب عنه ا رعى بالام عالم الخارج وآل إلى حال من اللاشعور الكامل به، وهذا حال لم ينفرد به الحلاج ولا يتفرد وإنما هو الحال الذى يجنيه كل متصوف بلغ الذروة من المعراج الروحى حيث يفنى عن الوجود الخارجى ويفقد إحساسه بالام الجسد وفى هذا يقول «السرى السقطى» ..

«إن الصوفىّ لو ضرب وجهه بالسيف وهو فى حال الفناء لما أحس بألمه»[٢].

هذا هو السر فى لون هذا الصبر العجيب الذى تلقى به الحلاج ضربة السيف على وجهه، وليس هذا بمثار عجب إذا تذكرنا أن الحلاج قد مر بشتى التجارب من ألوان التصوف وأنه، على وجه التخصيص، قد مارس أحوال

---

(١) «حل الرموز ومفاتيح الكنوز» عز الدين المقدسى» (مخطوط برلين ٣٠١٠ ورقة ٢٩ و ٣٠١١)

(٢) «اللمع» للسراج.

التصـوف إلى أعـمق درجـاته .. ومن ثَمَّ فنحن لا نعـجب أن نرى الحـلاج، والسيف قد هشم أنفه والدم يخضب شيبه وصدره، قائمًا يبتسم لأننا نعلم أنه غارق فى «حال الفناء عن الآلام»..

وإذن ..

فلا سوط بن عبدالصمد قد نال من الحـلاج كـ «ذات» لا ولا سيف أبى الحارث قد نال من الحلاج كـ «نفس» لا ولن ينال هذا السيف من الحلاج كـ «روح» إذ يرتفع طاغيًا ويهوى على يده فرجله فيده الأخرى ثم رجله الأخرى، فالحلاج الغارق فى «الفناء» كانت قد تقطعت بينه وبين هذا الجسد أوشاج العلاقات ..

لذلك»

«قطعت يداه ورجلاه فما نطق» [1].

والآن ؟

الآن ؟؟

ليطرح، الآن، هذا الجسد المبتور الأعضاء المهشم الأنف النازف الدماء على المصلب، وليقيد بالحبال، ويدق المسامير، ويُرفع لكى تبدأ أيدى صنيعة حامد بن العباس وعلىّ بن الفرات ومفلح ومؤنس الفحل، بالرجم.

وبدأت الأيدى الآثمة عملها ... ليندفع ذاك الذى كان قد شقَّ ثوبه مستطار الفؤاد يصيح ..

ارجموه بالورد لا بالحجارة ..

وبين أولئك الذين كانوا يرجمونه بالحجارة شق الشبلى إلى الحلاج طريقه، وألقى إليه بورده رافعًا إليه وجهه يناديه،

(١) كما بذلك يحدثنا شاهد عيان هو «عبدالله الحسين بن أحمد الرازى» رواه عنه «أبو بكر العطوفى».

أهذا هو التصوف ؟!

وانفرجت شفتا الشهيد المصلوب يجيبه ،

«ظاهره ما ترى وباطنه دق على الورى» .

نعم ،

«هو ما ترى

وسره ؟

خفى عن الورى ..».

هذه الإجابة التى ألقى بها الحلاج إلى الشبلى من على مصلبه إجابة تفعم القلب بالحزن وتفجر من العين الدمع .. فهى إجابة تعلن أن للحب شريعة مسطورة على جدران هذا الوجود، وفيها كلمات صريحة عن مصاير المحبين، أن المحب لن يكون أبداً على هذه الأرض من السعداء..

لقد قضى الحلاج السنين الطوال وهو يشاهد طيف «الحبيب».. الحبيب الممنوع الذى يراه فى كل الوجود، ولا يظفر منه بشىء غير وقدة الشوق ولفحة الحنين، فلا عتب الآن وهو فى أحضان هذا الحبيب الذى حفت به أنفاسه يناجيه معتاباً..

يا إلَهى ..

إذ تتودد إلى من يؤذيك فكيف لم تتودد إلى من يُؤذى فيك».

هذا العتاب هو انبعاث صوت داخلى نحو حبيب تغلغل حبه فى أعماق الضمير .. حبيب أقبل يحتضن محبه بعد أن اختبر منه نهايات إنسانيته ويختطفه إليه من هذه الحياة الأرضية بنداء سماوى أخاذ ما بدأت أنغامه تتضح، شيئًا فشيئًا، فى مسمع الحلاج، إلا وانفرجت شفتاه تناجى هذا

الحبيب فى رجاء»

«يا من أَعنْتِ الفناء علىَّ

أعنِّى على الفناء ....»

ورحم المحبوب المحب فاستجاب للرجاء ..

وبدأ عالم الظلال يميد من أمام عينى الحلاج، وبدأ النور يمتد ويسطع، وبدأ عالم الوهم فى التوازى، وبدأ عالم الحقيقة بدأت الدنيا السرابية فى التلاشى شيئًا فشيئًا من أمام ناطرى الحلاج، بينما راح عالم آخر يدلف أمامه ويبرز ودنياه فيه مشعشعة بالأنوار.

إذن الآن يا إلَهى قد

«كفت ناسوتيتى

استهلكت فى لا هوتيتك»

يا إلَهى

«بحق .. لاهوتيتك أن تغفر لمن ابتغى قتلى» [١].

هذه هى الإشراقة الأخيرة للحلاج، وهو يحتضر على الصليب، ممثلاً التجلى الأعلى للعشق الإلَهى والتى عبر زفرة أنين أعلن بها **شهادة التوحيد الإسلامية** صاح بأعلى صوته

«حسب الواحد إفراد الواحد له» [٢].

(١) «الفواتح السبع» للقاضى الحسين بن الميذى». مخطوط أسعد أفندى ١٦١١ (ورقة ٦٠٠). و«مرصاد العباد» لنجم الدين الرازى. مخطوط باريس مضافة فارسية ١٠٨٢ (ورقة ٠٦٨).

(٢) «تاريخ بغداد» ج «٨» وأيضاً رواية الشبلى.

تلك هى العبارة التى كانت آخر ما فاه به هذا الشهيد وهو فى حال من الوجد تجاوز ببدنه حد الموت ليمر ذلك النهار وتمر بعده ليلة والحلاج غائبًا عن طوره،

وجاء الغد ... صباح يوم الثلاثاء ٢٥ ذى القعدة/٢٦مارس ٩٢٢ والحلاج لم يزل بين العالمين... وهنا صدر أمر حامد بن العباس بأن ينزل من على المصلب لتضرب عنقه وهو يحتضر .. [١].

وهكذا ...

وهكذا تلقت الأبدية الحلاج وحولته إلى نفسها بعد محنة استغرقت من الزمن ثمان سنوات وسبعة أشهر وثمانية أيام!

هنا ...

هنا يجب أن نقف للحظة نستعرض ذلك المشهد الحزين .... إننا اليوم اذ نستعيد ذكرى ذلك اليوم الذى هوى فيه سيف أبى الحارث على عنق الحلاج وهو يحتضر فليس إلا ليرف علينا صمت حزين يفجر «دم الروح» من الأجفان، وليس إلا لتمر بنا لحظات من الزمن نستعرض خلالها ما قد حدث بعد هذا الحدث..

ذا هو الرأس المشجب بالدماء يعلق على الجسد وتنصب يداه ورجلاه إلى جانبه، ومن ورائه أفق غيمات يستمطر الدمع على هذا العالم..

«ونصب الرأس يومين ببغداد على الجسر» [٢].

---

(١) لو علم بن العباس أن نفس هذه القتلة ستكون له يوم دارت الدائرة عليه لقتل أفظع قتلة وأوحشها بعد أن قطعت يداه ورجلاه وأحرق داره وتجاوبت الشفاه ببغداد تقول «أدركته دعوة أبى العباس» . راجع «تاريخ بغداد» ج «٨».

(٢) «تاريخ بغداد» ج «٨».

ثم ؟

ثم حمل الرأس إلى أم الخليفة، هذه السيدة الحلاجية المذهب التى كانت قد أعلنت إقامة الحداد، عامًا كاملاً، على الحلاج ..

ولعام كامل ظلت أم الخليفة محتفظة بالرأس، وصمت الحداد مخيم على أرجاء قصرها، بينما كان الحداد على الحلاج قد تجاوز هذا القصر إلى قصر نصر القشورى كبير الأمناء الذى استقر على نزعته و«تجرأ» وأعلن، جهاره، الحداد على هذا الشهيد «المظلوم» بل وتجاوز الحداد قصر القشورى إلى سائر دور أحباء الحلاج وأتباعه ومريديه ومن كانت دار الحلاج تجاوز دورهم [1] حتى أمست بغداد فى حداد على الحلاج، بينما كان هذا الحداد كان قد تجاوزها إلى الخارج حيث كان له أصدقاء كثيرون وأتباع لا حصر لهم ،وكانت لهم معه مراسلات تأتيه منهم إلى بغداد تناديه بمختلف النعوت والأسماء .. فمن الهند، التى كانت تناديه «بالمغيث»، يأتى إلى بغداد نحيب الحداد على الحلاج ومن بلاد ما بين «تركستان»، التى كانت تناديه بالمقيت، ينساب إلى مسمع بغداد نشيج البكاء حداداً عى الحلاج ومن خوزستان، التى كانت تناديه بالشيخ حلاج الأسرار، يدوى فى مسمع بغداد أنين النواح حداداًعلى الحلاج ومن البصرة، التى كانت تناديه بـ «المجير»، يتردد فى مسمع بغداد عويل الحداد على الحلاج..

ومن كل ركن من أرجاء العالم الإسلامى ترامت إلى بغداد أخبار إعلان الحداد على الحلاج لتقض هذه الأخبار مضجع رجال المقتدر وفى مقدمتهم حامد بن العباس الذى ما ترامى إلى مسمعه أن خراسان، خراسان التى كانت تنادى الحلاج بـ «المميز»، قد هبت تعلن الحداد على الحلاج بثورة ثائرة تطلب الثأر، فليس إلا لينطلق بان العباس فاقد الصواب يأمر بأن

(١) من أحبهم وأقربهم إلى قلب الحلاج كان، «خوراو زاده» بن فيروز البيضوى وفى بغداد هناك قوم كانوا يسمونه «المصطلح» بل وإن أحدهما «الحسين بن منصور» ..

تحمل الرأس إلى خراسان ويطوف بها فى النواحى ردعًا للثائرين للحلاج ..

«وحمل الرأس إلى خراسان وطيف به فى النواحى» [1].

وأما كيف انتزع «الرأس» من ذلك الكنز «لدى أم الخليفة، فسؤال مطوى الجواب عنه فى صدر الزمن، فلا نص هناك ينبئنا إلا بأن «السيدة» قد أقامت موضع «مصلب الحلاج» ضريحًا رمز للحلاج .. هو هذا الضريح القائم حتى اليوم غربى بغداد شاهداً خالداً على ولاية الحلاج، ومن حوله ينساب الزمن، بين وهج الشفق وألق الغسق،

مترنمًا بقدسية صاحبة..

من حول هذا الضريح الرمزى يطوف منا الفكر ورياح الخلد تتجاوب من حوله أصداء وتدوى بأن من الحلاج لم يبق إلا ذكراه، وقد حفرت على جبين الزمن .. فنحن لا نطوف إلا بضريح رمزى ولا نعلم فى أى مكان من خراسان قد دفنت الرأس ... هذا عن «الرأس» أما الجسد فقد،

«لف فى بارية وصب عليه النفط وأحرق..

وحُمل رماده على رأس منارة لتنسفه الريح» [2].

بالهواء السارى على صفحة الدجلة امتزج رماد الحلاج فغاب من الحلاج كل أثر للجسد ..

ولكن ..

الحلاج ولئن كان قد غاب جسداً، فقد شع روحًا ملاء إشعاعها كل الوجود.. فعبر المد الزمنى قد أرسل الحلاج فكرة إشعاعًا ومن هذا الإشعاع

---

(١) «تاريخ بغداد» ج «٨».

(٢) أبو بكر الشبلى

اتخذت يد الزمن مداداً فسجلت .. له صورة غداً بها الحلاج ملء الأفواه فى صدر القرن الرابع الهجرىّ، وغدت أراؤه وأفكاره شغل الطبقة المفكرة فى تلك الحقبة من السنين وامتد منها إلى الأجيال التى تبعتها حتى هذا الجيل، فلقد شاع اسمه فى أرجاء هذه الدنيا فصورته رسمت بألوان التقديس معلقة على جدران الوجود .. وأمام هذه الصورة نقف خاشعين نتبين من معالمها قوة هذا الولى وحيويته الروحية والأثر العظيم الذى كان له فى نفس جيله وفى نفوس الأجيال التى أعقبه وهذا مما يدفع بنا إلى إلقاء نظرة مقتضبة من خلال هذا المنشور الزمنى، على هذا الأثر العميق الذى طبع طابعه الحضارى فى دائر الفلسفة الإسلامية والتصوّف الإسلامى :

أولا :

أثر الحلاج فى التفكير الفلسفى الإسلامى

تدين الفلسفة الإسلامية للحلاج بمستحدثات أهمها تلك النظرية التى أحدثت انقلاباً عظيماً فى التفكير الإسلامى، وهى القائلة بوحدة العنصر الوجودى..

يتجلّى هذا الأثر أول ما يتجلّى فى الشيخ الرئيس «الحسين بن عبدالله بن الحسن بن سينا» [1] كما نتبينه فى تلك النصوص الصوفية التى جاءت متوجة لفلسفته كنتيجة حتمية لتفتح عيناه على تعاليم أستاذه «ابن أبى الخير» القائل..

«إن الموت على مصلب الحلاج ميزة الأبطال».

لا جدال فى أن كل دارس لفلسفة «ابن سينا» ولمذهب الحلاج يدرك تمام الإدراك أن «الشيخ الرئيس» عندما سطر فلسفته كان الحلاج يطوف

---

(١) ولد «ابن سينا» عام «٣٧٠هـ» أى بعد مصرع الحلاج بإحدى وستين سنة.

على جبينه، ومن حول فكره يحوم، وفى مسمعيه كان صوته يهتف ..

«لأنوار نور النور فى خلقه أسرار..».

من هنا جاءت فلسفة «ابن سينا» فلسفه إشراقية تقوم على أساس فكرة الإشراق الآتى من «نور النور» نور النور الذى هو نبع كل نور وهو الأول، الله..

ومن هنا جاءت فلسفه «بن سينا» تقوم بأن إشعاع «نور النور» هو الظاهرة المولدّه للوجود ولكلّ ما يمور به هذا الوجود من موجودات..

ومن هنا جاءت فلسفة «ابن سينا» تقول بأن «نور النور» قد صدرت «أنوار» تدرجت فى التنازل حتى «النور» «واهب الصور».. ولما كان «ابن سينا» يعتبر العقل نوراً مجرداً، فقد عرف هذه الينابيع النورية المتحدرة بعضها من بعض بأنها «عقول مجردة» .. وعن الله بفيض مباشرة وضرورة العقل الأول وابتداء من هذا «العقل الأول» يفيض الفيض الإلهى عقلاً آخر وهكذا حتى الأخير الذى يقف به «ابن سينا» عند العدد العاشر. ولما كان هذا الأخير هو الذى صدر عنه الكون وتصدر عنه النفوس فإنه «عقل فعال» وتكون هذه الأنفس، وهى بطبيعتها عقلية، عقول منفعلة .. ثم لأن هذه «العقول المنفعلة» صادرة عن العقل الفعال» فهى قديمة وغير قابلة للفناء [1]. فإن كل نفس من هذه «النفوس المنفعلة» نفس إلَهية وجوهر قائم بذاته مستغل عن البدن مغاير له، ولذلك عليها أن تتنبه إلى حقيقتها وتتجرد من المحسوسات حتى يمكنها استشعار ماهيتها وتتجلى على حقيقتها مرآة صافية ينعكس عليها الإشراق الآتى من نور النور، الواحد السرمدى الله.

ولما كان عقل الإنسان عقلاً منفعلاً بمعنى أنه يتقبل المعرفة

---

(١) راجع «الإنسان الكامل» «للجيلى». و«السفينة لطالبى طريق الحق» «للجيلى» (مخطوط جدراي) وراجع أيضاً، مصل «الإنسان الكامل» «للأستاذ نيكلسون فى».

(٢) راجع «العينية» أشهر قصائد «ابن سينا» فى جوهرية النفس. ورسالة فى معرفة النفس الناطقة وبقائها، منشورة مع «رسالة أحوال النفس» «لابن سينا» والشفاء «ورسالة فى دفع الغم من الموت لابن سينا».

العقلية من «العقل الفعال» فعند ذاك يكون عالمًا معقولاً موازيًا للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الحسن المطلق، والخير المطلق، والجمال الحق ومتحداً به» [1] وحينذاك «تصير عالمًا عقليًا مرتسمًا فيها صورة الكل، والنظام المعقول فى الكل، والخير الفائض فى الكل، مبتدئًا من مبدأ الكل» [2] وحينذاك تصير النفس عالمة بأسرار القلوب، وعارفة بما تضمره الضمائر وما تنطوى عليه الصدور وهذه هى الحالة «الكشف» التى يصير إليها العارف، ولذلك «إذا بلغت أن عارفًا حدث عن غيب .. فصدق، ولايتعسرن عليك الإيمان به، فإن لذلك مذاهب الطبيعة أسبابًا معلومة [3]. وتقوم هذه الأسباب الطبيعية على أصول ثلاثة هى، ارتباط «العقل الفعال» «بالحق الأسمى» ارتباطًا ضروريًا لانبثاقه عنه وارتباط النفس الإنسانية «بالعقل الفعال» ارتباطًا ضروريًا لانبثاقه عنه. ولما كان العقل الفعال قد انبثق عن «الواحد الأول» فهناك اتصال وثيق بين الحق، تعالى، وبين هذا «العقل» الذى حصل منه هذا الكون العنصرى، كما فاضت عنه الأنفس وعن طريق هذه الصلة يدرك الأمور الجزئية عن طريق الإشراق الآتى إليه من النور السرمدى وهذه المعرفة تنعكس فى مرآة النفس عند اتصال عقل الإنسان به «ونحن سنبينه لك بزيادة كشف فتعلم كيف نعلم الغيب»[4]. فإن «الحدس»، «قد يشتد فى بعض الناس وهؤلاء هم الأقطاب من الأولياء فإنما «العارفون المنزهون»، إذا وضع عنهم دون مقارنة البدن» وانفكوا عن الشواغل، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا بالكمال الأعلى»[5] وذلك إذا بلغك أن عارفًا حدث عن غيب فصدق ولا يتعسرن عليك الإيمان به ولذلك فإنه «إذا بلغك أن عارفًا أطاق بقوته فعلاً أو تحريكًا أو حركة تخرج عن وسع مثله، فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد إلى سببه سبيلاً فى اعتبارك مذاهب للطبيعة» [6].

---

(١) «رسالة معرفة النفس الناطقة» منشورة مع «أحوال النفس».

(٢) «رسالة معرفة النفس الناطقة» منشورة مع «أحوال النفس».

(٣) «الاشارات» ج «٣» و«النجاة» ج «٣».

(٤) «النجاة» ج «٣».

(٥) «الإشارات» ج «٣».

(٦) «الإشارات» ج «٣» و«النجاة» ج «٣» .

ويقوم هذا السبب الطبيعي على أصل واحد هو القوة التى يستمدها العقل المنفعل أو الانسان من وظيفة العقل الفعال فإنه لما كان العقل الفعال هو الذى حصل منه هذا العالم العنصرى وهو نفسه «واهب الصور» فلا يستبعدن بعد ذلك على ذلك الإنسان الذى يكون قد اتحد به أن يستمد منه قوة على تشكيل بعض عناصر هذا العالم، وإعطائها الصورة التى لها تريد. ليس بغريب على هذه النفس أن تصبح قادرة على فعل أمور تخرج عن المجرى الطبيعى للأمور كما يحكى عن بعض هؤلاء الأقطاب، إنه كان يستسقى للناس فيسقون، أو كما تناقلت الشفاه عن الحلاج من أنه كان يأتى إلى الساغبين بالطعام وإلى ن كان يراه جديراً بالعون كان يلقى الدرهم أو الدينار[1]..

هذه الوثبة من التصوف التى جاء بها بن سينا فى فلسفته الإشراقية القائمة على فكرة أن ظاهرة إشعاع النور السرمدى هى الظاهرة المولدة الأصلية للوجود، وهذه النصوص الصوفية الذى تَوّج بن سينا بها فلسفته وهذه التفاسير التى تصف صدق «الأحوال» النى ينالها أقطاب أهل التصوف هى، مجتمعة، لاتؤيد تأييداً عقلياً ظاهرة التصوف عامة والتصوف الحلاجى» خاصة فحسب، وإنما هذه الفلسفه الإشراقية نفسها هى رجع الصدى لذلك الفكر الذى سطر «الطواسين».

وهنا نبدأ نستبين الأثر العميق الذى تركه الحلاج فى الفلسفة الإسلامية فإن مذهبه هذا هو الذى أدخل فى هذه الفلسفة فكرة الكثرة فى الوحدة أو مبدأ التغاير فى الوحدة المطلقة وكان السبب فى ذلك الانقلاب العظيم فى التفكير كما كان نفسه السبب فى تلك الوثبة من التصوف الطبيعى التى جاء بها بن سينا وقاد بها التصوف من بعده نحو وحدة الوجود «استناداً إلى القول بوحدة العنصر الوجودى المتكثر من هذا «العقل» الذى أنار الحلاج به الأرجاء الإسلامية عندما جعل «النقطة النورانية» وجعل هذه النقطة النورانية هى نفسها «النور المحمدى».. [2].

---

(١) راجع «رسالة الفعل والانفعال» ففيها تفصيل ذلك مع ذكر أمثلة كثيرة. وراجع الفصلين فى «مقامات العارفين وفى الآيات التى أتى بها الأولياء والأنبياء» فى الإشارات والتنبيهات».

(٢) «طاسين السراج».

التصوف الإسلامي يدين الحلاج بمستحدثات أهمها «نظرية الإنسان الكامل» وعقيدة «النور المحمدى» أو «الكلمة الإلَهية المشخصة فى الصورة المحمدية»، فالحلاج هو الذى أسلم الأجيال وتراً يعزف عليه الصوفية أشجى ألحان الحب الإلَهى «فى رحاب» «النور المحمدى» حتى حدّ «الفناء» وهذا الأثر يتجلى بوضوح كامل فى فلاسفة الصوفية وشعرائها كما نراه فى «الجيلى» وفى «ابن عربى» وفى «ابن الفارض» تجليه فى «الغزالى» وفى «الرومى» وفى «العطار» وعلى وجه التحصيص فى ذلك الشهيد الآخر «السهروردى» الشيخ الشاب صاحب مذهب الإشراق.

من الحلاج تناول عبدالكريم الجيلى الفكرة عن «الإنسان الكامل وصاغها نظرية كاملة، ووضع هذا «الإنسان الكامل ... مرآة الحق» [1] فى إطار سنى دخلت به فكرة «الكلمة الإلَهية المشخصة فى الصورة المحمدية» جميع رحاب المذاهب الإسلامية.

ومن الحلاج تناول محيى الدين بن عربى «كلمة الحق» وعقيدة «التنزيه والتشبيه» عندما جاء بمذهب وحدة الوجود «وأول اللاهوت والناسوت بأنهما وجهان لحقيقة وجودية واحدة لا فرق بينهما إلا فى صفة واحدة هى وجوب الوجود التى ينفرد بها الحق سبحانه وتعالى «فالحق المنزه هو الخلق المشبّه» [2].

ومن الحلاج تناول أبو حامد محمد الغزالى «مشعل» النور المحمدى و«فكرة المطاع» فهو إذا يمثل «المطاع» بالصورة المثالية المسماة «الحقيقة

(١) راجع «الإنسان الكامل» «الجيلى». و«السفينة لطالبى طريق الحق» «الجيلى» (مخطوط جبرلين) وراجع، أيضاً، فصل «الإنسان الكامل» للأستاذ نيكلسون.

(٢) راجع «ترجمان الأشواق» لابن عربى.

«المحمدية» أو «الروح «المحمدى» ويقول عنه «إن نسبته إلى الموجود الحق (الله) كنسبة الشمس إلى النور المحض» فإنما هو قد جعل المطاع «بذلك هو نفسه هذه الكلمة الإلَهية المشخصة فى الصورة المحمدية» فى نفسها المقالة التى أدخل الغزالى بها التصوف إلى داخل صرح الدين الإسلامى نفسه عندما ردد رجع صدى ذلك القلم الذى سطر «**الطواسين**» فقال «**النور المحمدى منبع العلم الباطن ومصدر كل وحى وإلهام**».

ومن الحلاج تناول «عمر بن الفارض» وهو «سلطان العاشقين»، البحث عن الله بواسطة «الحب» وهو إذ يحدثنا عن ارتفاع النفس التدريجى على جناح هذا الحب حتى بلوغها الذروة فى «**المعراج الروحى**» عبر الحالات الثلاثة، «**حالة الصحو**» حيث يميز المحب بين وجوده ووجود المحبوب و«**حالة السكر**» حيث ينعدم الفرق بين اللاهوت والناسوت و«**حالة صحو الجمع**» وهى حالة الشهود التى يشعر فيها الصوفى بإتحاد مباشر بالله، ويصف هذه الحالة بأنها عبارة عن «اتحاد تتبخر فيه الشخصية الإنسانية وتحل محلها المحبة الإلَهية إلا محدودة وأن «هذا الاتحاد يصبح تجرداً تامًا تشعر فيه النفس إنها لم تكن غير واحدة فليس إلا لنسمعه مردداً رجع صدى كلمة «أنا الحق» بكلمة «أنا هى» [١].

ومن الحلاج تناول «فريد الدين العطار» الفكرة الجوهرية عن الله وعن الإنسان بل وكأنما حلت فيه روح الحلاج عندما خلد إلى الآيات التى تصف الحق سبحانه صفات فيها معنى الشمول والعموم. فإذا كانت الآية تقول «فأينما تولوا فثَمَّ وجه الله»، فينتج مما تقدم أن الله فى كل مكان، وليس فى مكان فى كل جهة وليس فى جهة. ثم إذا كانت آية أخرى تقول «هو الأول والآخر والظاهر والباطن»، فينتج مما تقدم أن الله ليس فى العالم ولا العالم خلو منه ليس محدوداً فى العالم وليس خارجه. وإذا كان الحق تعالى، كما

(١) راجع «التائية الكبرى» و«التائية الصغرى» لابن الفارض.

وصفه القرآن ظاهر وباطن، فلا يكون هذا الظهور إلا من هذا الخفاء وهذا الخفاء من هذا الظهور. وعلى ذلك فلايكون العالم إلا تجليه «كل ما ترى فى العالم ليس إلا صورة من تجليه. قوته فى كل ذرة وكأن كل ذرة تصيح لست بذرة إن يكن كل شىء فى العالم مظهراً لله فليس فى العالم صغير ولا كبير فالذرة فيها الشموس والقطرة فيها البحر. وإن شققت ذرة وجدت فيها عالمًا وكل ذرات العالم فى عمل لا تعطيل فيها فيكون لعالم هو تجلى الله .. كالشعا ع من الشمس وكالصورة فى المرآة»..

وهذه نظرة تؤيدها الآية التى تصف الله قائلة بأنه «نور على نور» فالله «ضوء لا يعلم كيف يضىء» ضوء عجيب .. كأنه شمس تلقى على الأرض مئات آلاف من الظلال وهذا الخلق من ظلالها». وكما يحق كل شعاع من الشمس أن يقول أنا الشمس فقد قال الحلاج تحت هذا المعنى نفيه «أنا الحق» وأما أنا فأقول تحت هذا المعنى نفسه «أنا الله .. أنا الله».

وأما أول شعاع صدر عن هذا النور فقد كان «النور المحمدى» نور الرسول صلوات الله عليه [1].

ومن الحلاج تناول «جلال الدين الرومى» نظرته إلى الصلة بين الله وبين الإنسان وإلى الله نفسه وإلى الإنسان وأودعها تلك القصائد التى يصف فيها اتحاده المباشر بالله. فأما عن الصلة فهذا قوله «إن المسجد الذى بنى فى قلوب أولياء الله معبد للجميع لأن الله فيه». وأما عن الاتحاد فهذا قوله؛ «إن الله هو ماتراه فى بعين قلبك .. فإذا رأيتنى فقد رأيته.. وإذا عبدتنى فقد عبدته وسبحت له .. فلا تظن أننى شىء غيره» فإن «كل ذرة فى الوجود مرآة تعكس صورته .. فلست إلا المرآة التى تنعكس عليها صورته ويرى فيها وجهه. هو وحده الظاهر وأنت الباطن[2]».

---

(١) راجع مختار نامة «الكليات»و«ميلاج نامة» و«بيسر نامة» و«منطق الطير» العطار .

(٢) ديوان شمس تبريز للرومى. والمثنوى للرومى» وديوان جلال الدين الرومى ترجمة طبعة جلاسكو سنة ١٩٠٣.

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عددت المرايا تعددا.

ومن الحلاج تناول «**يحيى بن حبش بن أميرك السهروردى**» الخيط الأول الذى بمقتضاه ارتبط بتيار الاتجاهات الصوفية المنبثقة عن تعاليم الحلاج، فما مذهب الإشراق إلا فكرة تقوم على أن ظاهرة إشعاع النور الخالص هى الظاهرة المولدة الأصلية للوجود والكشف عن الوجود وذلك بالاستناد إلى القرآن فإن الأساس القرآنى لمذهب الإشراق هو هذه الآية «الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح والمصباح فى زجاجة، والزجاجة كأنها كوكب درىّ.. نور على نور» [١] ولذلك انظر إلى الأشياء كلها على أنها إشعاعات **للحضرة الأحدية**». وأما إذا أردت لذلك تفسيراً، فاعلم أنه لله، وهو هذا النور الأصيل، أنوار صادرة عن نوره وهى فى شفوفها وفى إشعاعها المتبادل تذوق لذة النور الأصيل. إنها لكائنات ولا يمكن أن يتحدث عنها بضمير الغائب وأن يشار إليها بقول «هو»، و«هى»، إياه لأن النسبة هى «نسبة الجوهر القائم إلى الموجود الأول القيوم» فلكل ماهيه معشوقها الذى تشتاق إليه فى العالم الأعلى؛ وهذا المعشوق هو «نور قاهر، وهو سببه وممده، وواسطة بينه وبين الأول تعالى، من لدنه تشاهد جلاله»[٢].

وهذه النسبة تتكرر فى «الكون كله وتترتب نسبتها فى الكائنات من النور الأصيل وعبر هذه الأنوار القاهر التى قد صدرت عنه كما لا تزال تصدر هذه الأنوار أو الإشعاعات هى النفوس وهذا هو السر فى استشعار النفس الغريبة فى جسد خاضع للفناء والفساد بينما هى نفسها طليقة من الفناء وخارجة عن المكان والزمان وطبيعتها الخلود ومن هنا يتضح أثر الحلاج فى السهروردى وكيف أشرقت صيحة أنا الحق عن حكمة الإشراق ونفهم لماذا بدأ حياته الروحية بنغمة من شعر الحلاج فى التوحيد وقضى العمر يتغنى بها بمتنوع الألحان،

لأنوار نور النور فى الخلق أنوار والسر فى سر المسرين أسرار [٣].

---

(١) سورة النور آية «٣٥».

(٢) راجع «هياكل النور» للسهروردى.

(٣) «ديوان الحلاج» رقم «٣٢».

والآن ..

ها هو ذا الحلاج وذا هو أثره فى آفاق الفكر والروح..

فى دائرة التفكير الفلسفى ترك الحلاج أثره، بل، وتغلغل هذا الأثر، وامتد على مدى الأيام إلى حيث امتدت الفلسفة الإسلامية نفسها .. ولما كانت الفلسفة الإسلامية لم تقتصر على عالم الفكر الإسلامى وحده، بل تجاوزته إلى عالم الفكر العالمى حيث أنارت أرجاء واسعة فيه وتركت طابعها فى فلسفاته، من ثَمَّ كان المذهب الحلاجى أساسًا لبحوث فلسفية بعيدة المدى ففكر الحلاج يشغل مكانًا مهمًا فى الحضارة الفكرية العالمية.

وفى دائرة التصوف الإسلامى ترك الحلاج أثره بل وعمق هذا الأثر حتى لج إلى داخل صرح الدين الإسلامى نفسه، حيث مع كل كلمة تنطق باسم «النور المحمدى» يشع هذا الأثر ويتألق وهذا مما يحتم على العالم الإسلامى الاحتفال بيوم استشهاده كـ «ولىّ» ارتفع إلى أعلى سمت الولاية وجاء بلون من التصوف فى الإسلام فريد.

وحقًا ..

حقا، لئن كان الحلاج قد غدا طيفًا يطوف على جبين الزمن ذكراه، فعلى جدران الوجود لم تزل معلقة له صورة غير باهتة منها المعالم والألوان.. صورة بها يعلق الفكر فتشف الأضواء الزمنية من حول صاحبها ويتجلى الحلاج كما كان ... ثورة فى الفكر ... وثروة فى الروح .... بينما تستعيد الذاكرة له حياة تمثل لحظة جوهرية فى تاريخ الفكر والروح فى الإسلام...

أهم المراجع العربية

«بحث فى أصول المصطلح الفنى للتصوف الإسلامى»........ .... «ماسينيون»

«أربعة نصوص عن الحلاج» ....«ماسينيون»

«أخبار الحلاج»............................ .... «ماسينيون»

«الطواسين» .... «ماسينيون» و «كراوس».

«بداية الحلاج ونهايته» لابن باكويه» .... «ماسينيون»

«تاريخ بغداد» ج «٨» ....

«طبقات الصوفية» .... «عبدالرؤوف المناوى»

«كشف المحجوب».. .... «الهجويرى»

«لطائف الإشارات» .... «القشيرى»

«محاكمة الحلاج وقتله».. «مسكويه»

«اللمع»......................... .... «أبو نصرالسراج»

«طبقات الصوفية»................. . .. . «أبو عبدالرحمن السلمى»

«الإشارات الآلهية» .... «التوحيدى»

«طبقات الصوفية» .... «الهروى»

«التعرف لمذهب أهل التصوف» . . . . «الكلابذى»

«الأنوار القدسية فى معرفة قواعد التصوف» .... «الشعرانى»

«حلية الأولياء» .... «أبو نعيم الأصفهانى»

«عقلاء المجانين» ....«أبو القاسم النيسابورى»

«الملل والنحل» .... «الشهرستانى» «٣ أجزاء»

«الرياضة وأدب النفس فى آداب الصوفية» .... -- - «الترمذى»

«صفة الصفوة» .... - «ابن الجوزى»

«المنقذ من الضلال» - .... «الإمام الغزالى»

«معارج القدس فى معرفة النفس» .... «الإمام الغزالى»

«مكاشفة القلوب» .... - .... - - «الإمام الغزالى»

«المحبة والشوق والأنس والرضا» .... «الإمام الغزالى»

«مناهج العابدين» .... - «الإمام الغزالى»

«ترجمان الأشواق» .... --- .... «ابن عربى»

«لطائف الأسرار» .... -- ...... «ابن عربى»

«تذكرة الأولياء» .... -- ---- ---- -- ------ ------- ...... «فريد الدين العطار»

«هياكل النور» - .... -- - - - - .... «السهروردى»

«النقط والدواير» .... «لابن حمزة»

«الاشارات والتنبيهات» .... - - .... -- «لابن سينا»

«نفحات الأنس» .... - -- ---- ------- ------- .... «جامـــــى»

«مروج الذهب» .... -- .... -- ...... «المسعودى»

«ميزان الاعتدال» .... - .... --- - «الذهبى»

«أفلوطين عند العرب» .... --- ....

«تجديد التفمير الدينى فى الإسلام» .... --- «محمد اقبال»

«كتاب النقط والدواير» .... - «لحمزة الزوزنى»

المحتويات

رقم الايداع

١٩٩٥/٨٢٣٠

الترقيم الدولى

ISBN - 977- 5580 - 01- 3

ثمة صيغة أخري لإعادة ترتيب العالم . إن مامضى سوف يأتي ، ولكن بصوره مخالفه. هكذا يكوّن عالم هذاالكتاب للمفكرة أبكار السقاف إحدي رموز التنوير ، التي غابت طويلا، ولكن لم تلبث أن عادت أخيراً ،لتشرق كما اشرق « الحلاج » شهيدها، فتتناصّ معه ، وتكتب سيرته أو سيرتها فيتداخلان معاً ، باحثين عن « الإنسان الكامل » عبر ربط العلم واكتشافاته ، بالتاريخ والأساطير والمعتقدات والقيَم المتوارثة ، وذلك من خلال ثروة عقلية وروحية.

إن هذا الكتاب لا يدخل في إطار باب محدد،فهو ليس في التاريخ ولا الميثولوجيا ولا الجغرافية ولا الدين ولا السياسة . إنه في الواقع كل هذه الاشياء مجتمعة من خلال العلم وازدهاراته وحداثة الفكر .

إن إعادة قراءة ما هو بين أيدينا ستظل نقطة أخيرة ،وذلك لإنعاش ذاكرة القراءة وتقديم تفسيرات مقبوله لكل ما تم في الماضي وسيتم في المستقبل ، عبر حاجز ملغوم بالحداثه . إن « أبكار السقاف »و « الحلاج » يعدان وجهانِ لعملة واحدة ، حيث يعملان من خلال هذا الطرح علي إضاءة النفق الثقافي العربي في لحظة شديدة القتامة .

